ANA TERESA TORRES

LA HERENCIA DE LA TRIBU

Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana

05 BIBLIOTECA ANA TERESA TORRES



Contenido

La herencia de la tribu

Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana

ANA TERESA TORRES

@AnaNocturama





ANA TERESA TORRES
(Venezuela, 1945)
Es autora, entre otras, de las novelas *La favorita del Señor, Vagas desapariciones, Los últimos espectadores del acorazado Potemkin, Nocturama* y *Doña Inés contra el olvido,* Premio de Novela de la I Bienal de Literatura Mariano Picón-Salas y Premio Pegasus de Literatura 1998, traducida al inglés y al portugués en varias ediciones. Destacada ensayista, en el año 2009 obtuvo una mención por parte del jurado del Premio de Ensayo Debate-Casa de América por su obra *La herencia de la tribu. Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*, a la que le siguieron *El oficio por dentro* y *Diario en ruinas (1998-2017)*. En el campo psicoanalítico destacan sus obras *Elegir la neurosis* e *Historias del continente oscuro. Ensayos sobre la condición femenina*. En 2001 recibió el Premio de la Fundación Anna Seghers de Berlín por su obra general. Es individuo de número de la Academia Venezolana de la Lengua.

A mi nieto Julio Antonio González Carvallo, que llegó cuando preparaba este libro.

Con mi permanente agradecimiento a Michaelle Ascencio, por su iluminación y generosidad que recorren estas páginas.

Preámbulo

Los héroes andan sueltos

Hay pasados que no terminan de irse; el pasado venezolano es uno de ellos. La gloria de la Independencia, siempre dominante en nuestro imaginario, extiende su sombra de presente perpetuo. Como quiera que avancemos, el pasado nos espera. El futuro siempre será, paradójicamente, pretérito. Un tiempo heroico, plagado de guerras, revueltas y asonadas; atravesado por revoluciones liberales o conservadoras; «azules» o «amarillas»; restauradoras o reformistas; genuinas o legalistas; libertadoras o reivindicadoras; de «abril», de «marzo», o de «octubre»; tiempo presentado en una escenografía de estruendo bélico y triunfantes cornetines, de enemigos que huyen o conspiran, de banderas libertarias y proclamas disolventes, de dictaduras sangrientas y sufridas resistencias. Sus hermosas escenas guerreras deberían reposar en los lienzos de la historia, de modo tal que pudiéramos de vez en cuando reconocerlas y reconocernos en ellas, pero desde la lejanía del presente, como quien recuerda con afecto a los antepasados, sin por ello verse en la obligación de rendirles culto. Si los héroes permanecieran allí, en los cuadros de Arturo Michelena o de Tito Salas, serían inofensivos. Toda nación conserva sus caballos, sus jinetes, sus paisajes devastados en alguna batalla de la que nadie, excepto los historiadores acuciosos, sabe demasiado; de ese reservorio es la materia de los museos nacionales, los mausoleos, las estatuas, los parques, y algunas efemérides. Sería deseable que la estética conservara enmarcados –encarcelados– a esos héroes belicosos que, se nos dice, son los padres de la patria.

Pero los héroes venezolanos no descansan en el Panteón Nacional; por el contrario, andan sueltos. Saltan de sus lienzos y aterrizan en el asfalto, sortean los automóviles, se introducen en internet, protagonizan la prensa y la televisión, y nos amenazan con su omnipresencia. Todo indica que son muchos, quizá millones. No moriremos –parecen decir–. No importa lo que hagan para desaparecernos, ni cuánto haya corrido el tiempo; resistiremos. Es posible que cada venezolano albergue uno sin saberlo, en espera del momento adecuado para presentarse. Pudiéramos distinguir, sin embargo, un perfil común, un modelo básico que tornea el estilo nacional. El héroe debe ser, en primer lugar, alguien dispuesto a la impugnación. Es aquel personaje que, finalizada la conferencia, pide la palabra para expresar que todo lo dicho por el conferencista es irrelevante. No ha abordado lo más urgente, como el hambre en el

mundo, el problema del calentamiento global, o la próxima destrucción del planeta en la tercera guerra mundial. Una vez declaradas aquellas aterradoras realidades, el conferencista, que quizá dedicó horas a la preparación de su modesto y particular tema, queda en ridículo frente al auditorio. Toda su perorata ha sido inútil. El héroe, satisfecho con su crimen, se despide entre aplausos.

El héroe debe ser también alguien preparado para el escándalo. Sus acciones conducen a la sorpresa, para así romper con los esquemas preestablecidos. Debe hacer siempre propuestas insensatas, adelantar planes que por su propia naturaleza sean irrealizables, promover en los oyentes la necesidad de una novedad en la que no habían nunca pensado, mantener viva la esperanza de que en el futuro aguarda lo improbable. No puede un héroe que se respete pretender convencer a sus seguidores con ideas, propósitos y finalidades que rocen la sensatez. Su norte es la utopía, esa deshumanización que nos pretende siempre dioses, y su origen, la nostalgia. Su lema dice que tan pronto algo se haya logrado, se debe de inmediato proceder a su deslegitimación. El héroe venezolano es particularmente hábil en este terreno. Puede reconocerse porque irrumpe siempre que un plan esté organizado con vías de realización. Surge entonces, de su imaginación ilimitada, la proyección del plan a una escala inmensamente más ambiciosa. Cuando se escuchen las voces que exigen pruebas de su factibilidad, el héroe no necesitará hacer nada. Todos se encargarán de acallar esas entorpecedoras maniobras de los impíos y filisteos; seres ramplones, sin visión de futuro, conformistas que nunca llegarán a ninguna parte.

El héroe debe actuar bajo un patrón renovador, revolucionario, libertario. Siempre al servicio de los oprimidos, cualesquiera éstos sean. Está convencido –y debe ser convincente– de que unos poderosos y malignos dominadores son la causa de la desgracia de los demás. Con frecuencia sus seguidores, como los humildes soldados que vemos en los cuadros épicos, terminan yaciendo ensangrentados. Su consuelo y su gloria residen en haber muerto dando la batalla. Al héroe no se le puede pedir, además, resultados para todos. Es ese personaje que, después de promover una revuelta, y cuando hayan caído los cuerpos de las víctimas –no el suyo, por supuesto– celebrará la nobleza de la causa.

El héroe (o la heroína, también puede ocurrir) es alguien que siempre tiene una denuncia en el bolsillo, siempre ha sido víctima de la maldad, siempre ha defendido la verdad, la igualdad y la solidaridad. Siempre es justo y justiciero. Valiente y audaz. Alguien que dice verdades. Para ello guarda sus leyendas, y en cualquier descuido las puede contar al desprevenido. Se le reconoce fácilmente porque, al escucharlo, de inmediato sentiremos la pequeñez de nuestra

alma timorata. No soy como él, nos diremos tristemente. No siempre he insurgido contra la opresión. No siempre me he jugado la vida, intentando, por el contrario, mantenerla. No siempre le he cantado al mundo mis verdades. Los héroes contemporáneos, precarios descendientes de los personajes de los cuadros, siempre ganan la batalla. Despiertan nuestra admiración y, al parecer, eso es bastante.

Tenemos, quién no lo sabe, un héroe principal. Un héroe que no podrá jamás ser rebasado. Luis Castro Leiva (2005: 276-277), en sus estudios sobre filosofía de la historia venezolana, dejó en el aire una pregunta que no ha sido contestada, y quizá nunca lo sea: ¿es posible pensar a Venezuela fuera de Bolívar?, o lo que es lo mismo, ¿qué destino hubiera tenido Venezuela si pudiera pensarse fuera de Bolívar? La interrogante no es ociosa. El pensamiento bolivariano como filosofía política, como origen y destino de la patria, es una suerte sellada. Un horizonte melancólico que nos obliga a dar testimonio del mártir de la Independencia como al creyente de su fe.

Nuestra filiación está establecida: somos los hijos de Bolívar. Nuestro fin está predeterminado: construir la Patria Grande e inconclusa del Libertador. Los venezolanos hemos jugado en la historia con las cartas marcadas; nuestra condición de fracasados está cantada de antemano. «Somos un pueblo aplastado por la historia. Porque todo venezolano nace con un techo, una limitación: nadie puede ser más grande que Simón Bolívar», dice el historiador Manuel Caballero (2007b: 195). Ése es el precio de ser la nación de Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios, nacido en la ciudad que desató la Independencia de la Corona española. Podría argumentarse que la emancipación ocurrió en todo el continente, de norte a sur, y que esa circunstancia no diferencia a Venezuela. Y sin embargo, sí. La Independencia adquirió al ritmo de las circunstancias y, sin duda, por la voluntad de Bolívar, el carácter de una emancipación «global» que pretendía, al mismo tiempo, la separación de España y la reunificación de todos los territorios emancipados en una anfictionía, reducida luego a un gran imposible: el sueño de la Gran Colombia. Sueño (o pesadilla) en el que sólo él y algunos fieles seguidores vivían, y que sigue persiguiendo a los nostálgicos de 1830. La utopía universalizante fragua a nuestros héroes.

Bolívar estaba convencido de que la Independencia de Venezuela no era posible sin llevar la guerra a toda la América Española; ésa era su teoría de la emancipación y sería difícil evaluar desde el presente si fue una estrategia militar y política indispensable. Pudiéramos decir que era necesaria y, al mismo tiempo, él deseaba esa necesidad. Bolívar ofrendó el cuerpo de la nación para cumplirla, y Venezuela fue entregada en sacrificio para la Independencia de América y la fallida creación de la Gran Colombia; allí se consagró la gloria de la

venezolanidad.

No hubo otra nación que quedara devastada, a consecuencia de la guerra, como lo fue Venezuela. A diferencia de las otras nacientes Repúblicas, perdió su población, sus recursos productivos y sus élites; en contrapartida se llenó de héroes. El propio Bolívar, en carta a su tío Esteban Palacios, dice:

> «¿Dónde está Caracas? se preguntará Vd. Caracas no existe; pero sus cenizas, sus monumentos, la tierra que la tuvo, han quedado resplandecientes de libertad; y están cubiertos de la gloria del martirio. Este consuelo repara todas las pérdidas, a lo menos, este es el mío; y deseo que sea el de Vd.[1]»

Esa frase final bien pudiera ser nuestra marca de nacimiento como República. La guerra ganada y el país devastado requerían de alguna estrategia de reparación para sobrevivir al hecho de que en el proceso independentista la nación quedó en la mayor destrucción material y humana. Conjeturemos que, a partir de allí, de esa melancólica carta de Bolívar a su tío materno en la que declara sus afectos de la infancia, en la que se respira el dolor por la ciudad de sus mayores, en la que le advierte: «Vd. se encontrará en Caracas como un duende que viene de la otra vida y observará que nada es de lo que fue»; en ese texto, insistamos, se resume lo que sería el destino sentimental de los patriotas: el consuelo de la gloria a cambio de la pérdida. He allí la génesis de una ética y la piedra fundacional de un imaginario nacional.

La nostalgia de la gesta acompañará la historia venezolana, pero de la nostalgia a la utopía no hay más que un paso. El imaginario venezolano se mueve entre ambos extremos. Se sitúa en un tiempo oscilante entre la catástrofe y la resurrección; una temporalidad subjetiva que se mece entre el paraíso destruido y el advenimiento de un nuevo mundo. No nos hallamos, no hay manera, en esa lenta marcha, gris y rutinaria del día a día. Vibramos con la catástrofe en la que todo colapsa, destruido por los enemigos, y resucita en la gloria desmesurada de los héroes. Nuestra historia es una celebración de los triunfos épicos que deja pocas páginas para los seres anónimos y la construcción ciudadana, con frecuencia silenciada, por no decir despreciada.

No que los historiadores y críticos culturales hayan dejado de arrojar luces sobre la producción de civilidad a lo largo del tiempo –sobran los ejemplos–, pero, sin duda, es el relato heroico el que ha prevalecido, con poca atención a la construcción social y cultural que los ciudadanos, a pesar de las vicisitudes políticas y sociales, llevaron y llevan a cabo. De ese modo los venezolanos, como colectivo, no se

sienten orgullosos de la gestación de su civilidad. La atención pública ha estado siempre saturada por la clase política, es decir, por los profesionales del poder.

Y es que nada equivale a la estética heroica y evangélica de nuestra memoria y, por consiguiente, fácilmente se erosiona con la crítica irresponsable lo que ha tomado mucho tiempo y esfuerzo silencioso construir. Nos gusta, se diría que nos apasiona, la renovación permanente. Todo lo cual, hasta cierto punto, nos debería colocar en la avanzada y hablaría de un espíritu innovador que pudiera traer consecuencias muy favorables, mas con frecuencia lo que nos queda es una suerte de acomodo improvisado (el criollo «parapeteo») que nos regresa al sentimiento de que mejor es quitarlo todo y comenzar desde cero. La constante derogación y crítica abusiva de todo lo anterior, el desconocimiento de los logros alcanzados, responde a una lógica nihilista vorazmente devoradora, que tiene su origen en la nostalgia por una gloria pasada y perdida, y en una constante utopía de reencarnarla.

Muy sugerentes son las reflexiones de la escritora María Fernanda Palacios (2001: 34-35):

> «En una historia contenida casi toda en empresas militares, donde el ingrediente titánico parece sustituir la configuración heroica: revueltas, levantamientos, montoneras, conspiraciones y alzamientos, la casa se convierte en símbolo casi único de estabilidad, permanencia y continuidad... Quiero decir que ese mundo manso y nostálgico de la casa no es más que la otra cara de esa otra Venezuela alzada y feroz.»

El habitante de esa casa «mansa y nostálgica» admira y cultiva el mito de los héroes, y no siéndolo, se refugia en la intimidad para protegerse de una historia que parece expulsarlo, que no lo acoge como hijo legítimo de la patria, y en la que debe hacer su vida, casi avergonzado de no estar a la altura de su historia. Una patria, entonces, que pertenece a los héroes guerreros y no a los ciudadanos pacíficos, casi superfluos en una historia que el poeta Juan Liscano (1980: 33) define como «un vastísimo fresco de muerte».

También el analista junguiano Rafael López Pedraza (2002: 30) se refiere a los héroes en el contexto de la muerte, al reconocerlos como «espíritus de muertos intranquilos». Suerte de fantasmas que hamletianamente nos convocan, nos persiguen e impiden el sueño tranquilo del ciudadano laborioso. El culto del héroe es siempre culto de la muerte, culto por quien ha dado la vida por la patria, desprecio por quien cultiva las costumbres pequeñoburguesas del trabajo silencioso y probablemente anónimo. Son ellos –se nos ha repetido hasta la saciedad desde la escuela primaria– «los forjadores de la

patria». ¿Quiénes son, entonces, todos los demás? ¿Apéndices de la historia? ¿Meros paseantes del paisaje? ¿A qué pertenecemos los venezolanos que no hemos muerto (ni queremos morir) en una guerra, que no hemos sufrido (ni queremos sufrir) prisión, que no hemos sido (ni queremos ser) heroicos resistentes de un dictador o valerosos guerreros de una gesta? ¿Somos, quizá, seres fuera de la patria, admiradores que presenciamos la Historia con mayúsculas desde bastidores? ¿Qué nos incluye, pues, si la historia pareciera ser sin nosotros? Irónicamente Alberto Barrera Tyszka escribe en un artículo periodístico:

> «Por supuesto que sí, somos unos apátridas. No lo susurramos con vergüenza, además. Queremos que todo el mundo lo sepa, que se imprima, que se publique en el periódico este domingo. Apátridas. Es una esdrújula maravillosa, tan sonora. Tiene fuerza. Cada vez me gusta más. Apátridas. Eso somos. Eso queremos ser. No nos interesa para nada la patria del poder... No pertenecemos, ni deseamos formar parte de la patria que Nicolás Maduro[2] invoca cuando agita la venezolanidad y apela a nuestra herencia heroica, a nuestro destino de glorias guerreras[3].»

Aunque notables pensadores hayan, desde tiempo atrás, estimado este tema de la heroicidad venezolana y la negación que comporta del trabajo civil, la versión más extendida de nuestra historia se resume en la ofrecida por el discurso oficial: un relato épico. Se simplificaron así los siglos de dependencia colonial como un período de opresión; el siglo XIX como una saga de las luchas entre caudillos; los gobiernos de Cipriano Castro (1899-1908), Juan Vicente Gómez (1908-1935) y Marcos Pérez Jiménez (1948-1958) como crónicas de las dictaduras. Hoy el discurso político resume los cuarenta años de democracia liberal (1958-1998) como el ejercicio de la represión, el pillaje y la destrucción de la riqueza petrolera, y construye una alegoría nostálgica de la Independencia. Un *remake* del pasado esplendoroso que catapultará al país directamente hacia la gloria que su historia merece. No es este proyecto una invención del presente; por el contrario, es un deseo que late en lo profundo de la venezolanidad desde hace doscientos años. Hugo Chávez ha sido su mejor intérprete y su más audaz ejecutor a través de su propuesta política: la Revolución Bolivariana.

La comprensión del pasado y su trascendencia en el presente han sido en Venezuela fundamentalmente patrimonio de los historiadores, al mismo tiempo que la interpretación social ha estado fuertemente orientada por la sociología marxista. Es reciente la incorporación de los aportes de otras disciplinas y otros paradigmas de pensamiento que permitan acercamientos distintos a la lectura de la construcción

imaginaria del pasado en la sociedad, y en la diversidad de esa sociedad. El propósito de este libro es abordar estos temas y sus relaciones con los mitos creados por el imaginario y la memoria de los venezolanos.

El fundamentalismo heroico

La inflexión melancólica de la Independencia

Pero ¡qué difícil volver a ordenar la casa, después de la larga expedición de gloria y derroche vital por todos los caminos de América!

MARIANO PICÓN SALAS, *Comprensión de Venezuela*.

Comencemos por un ejercicio de imaginación. ¿Qué hubiera sucedido si la idea del ilustrado conde de Aranda, ministro de Carlos III y Carlos IV, de crear una suerte de *commonwealth* con las naciones americanas hubiese tenido éxito? Siendo la queja fundamental de la sociedad colonial la de no estar representada en el Estado español, la Constitución de Cádiz de 1812 hubiera podido reconocer a los nacidos en América, incluyendo los provenientes de África, la equiparación de derechos con los peninsulares. En ese caso, en opinión de Ramón Escovar Salom (2000: 71-77)[4], que es quien propone este escenario retrospectivo, se hubiese evitado la guerra y propiciado la separación gradual y pacífica de las Repúblicas independientes. Se diría que este es un ejercicio inútil de reinvención del pasado, pero no lo es si lo tomamos como punto de partida para examinar el mito de la Independencia. Nos permite, aun cuando sea por un momento hipotético, desligar la ecuación entre Independencia y guerra, tan firmemente soldada en nuestro imaginario. Es tal la exaltación del heroísmo guerrero que a veces olvidamos que la guerra no era un fin en sí mismo, ni siquiera la Independencia. El fin último era la construcción de una República, una labor de paz. Si bien una gran parte de los movimientos independentistas han logrado sus objetivos a partir de un conflicto bélico, también es cierto que algunos han accedido a ellos mediante otros recursos, por lo que no puede establecerse un lazo inexorable entre independencia y guerra. Esta identidad entre ambos términos tiene un enorme peso en la construcción mítica de la Independencia venezolana porque apuntala la noción de que para conquistar fines políticos son necesarios la guerra y los guerreros. La historia de la República venezolana ofrece una amplia demostración de esta ecuación. Desde la instauración de la democracia en 1945, a través del golpe de Estado contra el general Isaías Medina Angarita, hasta el fallido intento de alzamiento militar de Hugo Chávez en 1992, pasando por innumerables insurgencias a lo

largo del siglo XIX y buena parte del XX, violencia y militarismo, en vez de política, han sido una constante.

Un hecho de tal trascendencia como fue la Independencia de todo un continente, necesariamente estaba destinado a ocupar un lugar privilegiado en la historia de las naciones a las que dio origen, pero ese lugar en la historia venezolana adquirió unas proporciones incomparables. Hay al menos cuatro razones para ello: el hecho de que el precursor del movimiento independentista fuese un venezolano; que se iniciara el proceso con la rebelión de Caracas; que su máximo conductor también era un venezolano; y, por último, que Venezuela pagó el precio más alto en las consecuencias de la contienda. La Independencia es para Venezuela mucho más que un hecho histórico trascendente. Veamos qué tienen que decir los historiadores acerca de la construcción del discurso político de la Independencia. Afirma Germán Carrera Damas (1988: 58):

> «La conceptualización del heroísmo, tanto en lo social como en lo individual, por obra de la ideologización del pasado histórico, ha llevado a concentrar ese valor en los hechos de la guerra de Independencia, en las tres primeras décadas del siglo XIX. En comparación con ella todas las luchas posteriores son vistas como degradación y por consiguiente no se les reconoce como teatro del heroísmo.»

En términos similares, para Elías Pino Iturrieta (2006: 158-162), de la Independencia «depende el fundamento moral de lo que haga después la sociedad». Considera que las versiones historiográficas consolidan esta verdad, según la cual la Independencia es el único momento válido de la historia, lo que deja «en las generaciones posteriores el sabor de las obras mal hechas, del fracaso constante».

> «Un juicio hecho en tales términos propone a los venezolanos una patética negación cultural. Pone en sus manos una herramienta cruenta para que ampute una parte de su conciencia nacional, en la medida en que sugiere el encarecimiento de un pedazo del todo mientras invita a arrojar el resto al basurero.»

Graciela Soriano de García Pelayo (1988: 13-17) considera que el período reconocido por el ciudadano promedio como más importante de la historia del país lo constituyen las dos décadas que van de 1810 a 1830; con el tiempo este período se convirtió en un «mito moderno de los orígenes», del cual partirá, a su vez, el mito de Bolívar. De este modo, el mito de origen transformó el período de fundación de la nación independiente en una edad heroica, la *etas aurea*, como paradigma «de los anhelos, aspiraciones y posibilidades de todo el

país, donde la afirmación y la cristalización de las acciones heroicas y de los valores civiles servían para iluminar, en las épocas difíciles, los abruptos senderos del porvenir, enlazando las esperanzas al pasado, y los orígenes al logro final». Sin embargo, en tanto las ilusiones propuestas en 1810 no se cumplieron, «los valores civiles a que se aspiraba se disolvían en la frustración y el desánimo, la soledad histórica y la indefensión». La disolución de los valores de la civilidad, que, en última instancia, constituían la aspiración republicana, deja como saldo único los valores de la guerra. Añade Soriano (1988: 93) que la libertad era el valor más deseado, y en ese sentido «el eje fundamental de la historia: su advenimiento parte los tiempos y les da sentido». En un trabajo posterior (2006: 93-109) estudia particularmente el tema de la libertad, señalando que «en una sociedad tan heterogénea y compleja la libertad no podía ser un principio coherente para la totalidad social».

> «Así las cosas, no se la asumió tanto en los términos de la razón cuanto en los del sentimiento y la pasión. Por eso fue posible adoptar, adecuar y asumir el patriotismo: poner el sentimiento (y el resentimiento), alma, vida y corazón al servicio de la causa patriota; algunos la razón; las lealtades (forma tradicional estamental de relación) al servicio del jefe y el jefe impulsado por su ascendiente y su prestigio en movimiento espiral ascendente sobre el pueblo libre, hasta el pedestal heroico de la gloria.»

Las expectativas de libertad no eran las mismas para el esclavo, el pardo, el indígena, el criollo terrateniente, el blanco «de orilla» (denominación que incluía a quienes no tenían origen noble y se dedicaban a trabajos considerados serviles, como el comercio, la medicina, etc.), e incluso, para el mismo Bolívar. Para él, la libertad era la gloria de la emancipación y la reunificación de las provincias liberadas; para los criollos terratenientes, un comercio floreciente libre de los controles imperiales; para las castas y clases dominadas, la autonomía y la igualación. El resultado final es que todos se encontraron en la decepción. Los escasos sobrevivientes de los sectores dominantes veían su ruina y su desaparición; los dominados continuaban siéndolo (la abolición de la esclavitud no llegó hasta 1854).

> «En todo caso durante la década del 20 aquella sociedad no había vuelto aún en sí del estremecimiento y de la convulsión que había significado su paso por la guerra, y costaría muchos esfuerzos volver la vida económica a su antiguo ritmo de generación y de niveles de riqueza... Las estructuras no fueron sustituidas por otras porque no estaban dadas las posibilidades, ni se contaba con los medios para hacerlo. No había quien las cambiara; de hecho, el estamento dirigente no se lo había propuesto; nadie estaba todavía capacitado para pensarlas cabal y rigurosamente de otra manera, ni se contaba con los instrumentales reales y efectivos para llevarlo a cabo.»

Sin duda estos malentendidos pesan en la historia y serán los orígenes de las guerras civiles que colman el resto del siglo XIX, y en cierto sentido se prolongan en el presente. Mientras para los sectores afines a la Revolución Bolivariana la libertad es la independencia del sistema capitalista representado por los sectores empresariales, y sobre todo por Estados Unidos, para sus contrarios son precisamente las libertades individuales y sociales, las amenazadas por esa propuesta.

La historia de Venezuela se traza como un constante ascenso hacia la libertad, que se constituye en el sostén de los imaginarios nacionales, y se van mezclando en ella hechos, que si bien comparten algunas similitudes, son episodios que obedecen a momentos y situaciones diferentes. Se construye así una falsa lógica que une el principio con el final, como si ese final hubiera sido previsto en el principio. Sobre este particular es muy sugerente la lectura que hace Carole Leal Curiel (2006: 65 y ss.) del 19 de Abril de 1810, considerándola una fecha-mito detrás de la cual subyace «la elaboración de una 'identidad nacional' inventada sobre la idea de una disposición natural hacia la libertad o sobre la supuesta esencia libertaria del venezolano. La fecha-mito a la postre albergó, a su vez, otro gran mito: el del indómito pueblo venezolano».

La construcción histórica de esta fecha reinterpreta los hechos bajo un «finalismo emancipador», bolivarianizándola, y tergiversando los propósitos de quienes en aquel momento no se habían planteado la hipótesis de una guerra sino que se enfrentaban al vacío de poder ocurrido en España y sus posibles consecuencias para las provincias del imperio. Este «finalismo emancipador», es decir, la noción de que todos los movimientos políticos se dirigen inexorablemente a la persecución de la libertad, ha sido común en la historia venezolana. Así, la Revolución Bolivariana equipara el 19 de Abril con el 4 de Febrero de 1992 –fecha de la fracasada insurgencia militar del Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 contra el gobierno de Carlos Andrés Pérez–, e incluye el 27 de Febrero de 1989 –fecha de los disturbios que se conocen como el «Caracazo», sobre los que volveremos más adelante– como otro antecedente emancipador.

En tanto pareciera haber un cierto consenso en que la Independencia pasó de hecho histórico a mito, valga la pregunta, ¿por qué era necesario mitificar ese momento? Estamos tan acostumbrados a vivir en el mito que olvidamos que lo es, o damos por supuesta la necesidad de que lo sea. ¿Pudiera la Independencia haber permanecido como un período fundamental de la nación, sin que tomara una consistencia mítica que, como decía Pino Iturrieta, ahoga cualquier otra posible manifestación de fecundidad histórica? Si la independencia no comporta la obligatoriedad de una guerra, tampoco la de construirse en mito. Para los historiadores la culpable es la

historiografía, es decir, otros historiadores. También pudiera achacarse una buena parte de la culpa a los políticos que, manipulando la conciencia del pueblo, la usaron para sus propios fines. O a las clases dominantes, con similar intención, como piensa Carrera Damas en torno al mito de Bolívar. Y así podríamos ir en pos de los responsables, sin dejar de lado al pueblo venezolano y al propio Bolívar.

Apartándonos por un momento de la retórica de la gesta emancipadora, se ilumina el tema desde otros ángulos. En primer lugar, el contraste entre los testimonios de la guerra y la construcción mítica, y en segundo lugar, las consecuencias generalmente soslayadas a fin de mantener el mito. Vayamos a los hechos y a sus testimonios, comenzando por el del Libertador:

> «Una devastación universal ejercida con el último rigor ha hecho desaparecer del suelo de Venezuela la obra de tres siglos de cultura, de ilustración y de industria. Todo ha sido anonadado.»

Si así hablaba Bolívar en 1814[5], la visión de lo que pudo ser Venezuela al término de la guerra de Independencia, a nuestros ojos contemporáneos recibiría la calificación de apocalíptica. Continuemos los testimonios con el asesor de la Intendencia de Venezuela, también de 1814[6].

> «Esta no es una exageración, es una verdad que la he palpado con bastante dolor. Yo he quedado sorprendido al ver los caminos y los campos cubiertos de cadáveres insepultos, abrasadas las poblaciones, familias enteras que ya no existen sino en la memoria.»

Pareciera como si el intendente temiera no ser creído, cuando comienza por aseverar que dice la verdad, y que esa verdad a él mismo le sorprende. Es plausible suponer que, en la medida en que el país estaba incomunicado, los unos no conocían lo que los otros vivían. Más adelante otro intendente, Briceño Méndez, en su carta a Bolívar de 1828 escribe: «El gran problema que tenemos es la miseria. No puede describirse el estado del país. Nadie tiene nada y poco ha faltado para que el hambre se haya convertido en peste»[7].

De acuerdo con los estudios del poblamiento venezolano en el siglo XIX de Pedro Cunill Grau (1987), se registran los siguientes datos: la población de Venezuela en 1807 podía estimarse en un millón de habitantes. Para 1820 se había perdido el cuarenta y cuatro por ciento, y su posterior recuperación dejó en los inicios de la década

de los años treinta una población reducida a las dos terceras partes de la existente antes de estallar la guerra. Las razones y circunstancias de esta disminución son múltiples, y no solamente se reducen a las muertes en combate. Entre otras están el descenso de la natalidad, la alta mortalidad infantil, la morbilidad causada por epidemias, la paralización del comercio, la expoliación de los paisajes rurales y urbanos, la población que emigró, o intentó hacerlo, a las islas cercanas (se calcula que en Curazao había diez mil venezolanos), las hambrunas y la miseria general, la disminución de la tasa de masculinidad, las constantes migraciones internas y desplazamientos de los que huían de los saqueos, la violación y la muerte. El viajero norteamericano Duane relata que en las aldeas sólo permanecían los ancianos, las mujeres y los niños, porque los hombres se marchaban con sus ganados para salvarlos del pillaje, y salvarse ellos de la conscripción. La desorganización social que produjo la guerra se evidenciaba en el desarraigo de una numerosa población de esclavos fugados, peones liberados, bandoleros, vagabundos y guerrilleros. En el testimonio de un connotado representante de los monárquicos, don Nicolás Ascanio, publicado en la *Gazeta de Caracas* (1815), resuena un tono similar al de la carta de Bolívar a su tío Esteban[8].

> «Extended la vista sobre nuestras poblaciones todas, y no encontrareis una siquiera que no esté desolada… no hallareis una sola familia de las que han quedado que no esté llena de luto y de miseria: en todas partes se han sacrificado inútilmente así en la guerra civil y a muerte, como en los suplicios, millares de hombres tanto europeos como americanos.»

También Graciela Soriano (1988: 100-101) relata un éxodo de desamparados que sigue a los guerreros en busca de protección. ¿Comenzó aquí el sentimiento de que los hombres en armas representaban una solución ante el caos?

> «… sus gentes, constantemente impulsadas a partir tras de los hombres en armas, al amparo de los cuales se sentían más seguros que en sus hogares, donde quedaban expuestos al saqueo, al bandolerismo y al pillaje, pero sobre todo a la violación y a la muerte a manos de godos e insurgentes obligados a vivir sobre el terreno, haciendo botín en una circunstancia bélica particularmente extraña a las normas de la guerra civilizada acorde con los tiempos.»

Lejos de imaginarnos a los combatientes nítidamente separados en sus respectivos cuarteles, batallando en una guerra organizada donde cada quien sabía su papel, por qué debía morir y a quién debía matar, la realidad parece haber sido bien distinta. Es decir, la realidad

es que fue una guerra como lo son todas, cruel, violenta, irracional, en la que el peligro no era solamente escapar de las armas del enemigo sino del caos. A lo que habría que añadir que hasta 1820 fue una guerra de exterminio.

Una obra fundamental en la mitificación de la guerra es *Venezuela heroica* (1881), la epopeya en prosa de Eduardo Blanco[9], que ofrece el relato de las principales batallas. Llaman la atención algunas afirmaciones del autor en la introducción y los comentarios del prologuista, José Martí.

> «Sin fastos, sin memorias, sin otro antecedente que el ya remoto ultraje hecho a la libertad del nuevo mundo, y las huellas de cien aventureros estampadas en la cerviz de todo un pueblo, nuestra propia historia apenas si era un libro en blanco y nadie hubiera podido prever que, no muy tarde, se llenarían sus páginas de toda una epopeya.
>
> »En cambio, adoptábamos como nuestras las glorias castellanas… la poesía del heroísmo nos venía de allende los mares.»

Venezuela, según esto, era una página vacía. Una tierra virgen, un mero paisaje; su única historia, la huella de los aventureros. En ese símil del «libro en blanco» se consolida la noción de que la historia comenzará a partir de cero, de un tiempo cero que se formará en el futuro, en la República independiente. Sin embargo, muy cercano todavía al dominio español, y a su cultura, el autor naufraga entre dos aguas. Por un lado, la leyenda negra; por el otro, el orgullo de las glorias castellanas, de cuya poesía se reconoce deudor; así cuando cierra el último capítulo con la Batalla de Carabobo, que sella la victoria en suelo venezolano, son sus últimas palabras para restituir la gloria de los vencidos:

> «Después de tres siglos de dominio absoluto sobre la vasta región del Nuevo Mundo, España no fue vencida sino por España. Las glorias castellanas no fueron empañadas; con la espada del Cid triunfó Bolívar.»

Aquí pareciera considerar a los patriotas como españoles, a éstos no solo como aventureros, y a Bolívar, descendiente de uno de los más conspicuos héroes de la épica literaria hispana. Pero no es de extrañar, en tanto ya había anunciado que las glorias castellanas servían de «consuelo» a un pueblo «sin fastos, sin memorias». Es fácil leer en Blanco el conflicto de identidad que desató la guerra.

El Decreto a Muerte de 1814 estableció la culpabilidad política de los españoles y la inocencia espontánea de los criollos, y al mismo tiempo, introdujo una lesión en la memoria colectiva. El pasado que se

dejaba atrás era una parte de la sociedad que ésta se veía obligada a repudiar dentro de sí. ¿Qué comunidad imaginada podían heredar los que habían roto, no sólo con todo lo anterior, sino también con ellos mismos? Dice Ángel Bernardo Viso (1982: 77) que incluso «la política de Bolívar no era propiamente creadora, sino una desesperada búsqueda de la unidad perdida o, en el lenguaje de Toynbee, una evocación del fantasma del imperio español que él había ayudado a sepultar». También Aníbal Romero (2001a: 48) señala el conflicto de Bolívar, a quien considera un héroe trágico por varias razones, entre ellas «por la crudeza y magnitud de su escisión personal con sus raíces y su pasado –y el de sus ancestros, estrechamente vinculados a España, hasta él mismo, casado con una española».

Pero no es solamente este conflicto identitario lo que puede leerse en *Venezuela heroica*. La noción de que «todo un pueblo» llenará su vacío histórico con «toda una epopeya» nos habla de una creación, que no es otra que la del mito de la Independencia. No es esta obra de Blanco la única que contribuye a esta génesis, ni siquiera sería exacto decir que la obra crea el mito. Ella es ya parte del mito. Pero, sin duda, la obra en sí reviste importancia, porque no solo se trata de un escritor distinguido, coronado en una apoteosis en el Teatro Municipal de Caracas –ya que aún así seguiría siendo la opinión de un individuo–, sino porque tanto *Venezuela heroica*, como su segunda obra, *Zárate* (1882), se consideran epítomes de la venezolanidad literaria y símbolos del culto literario de la patria. La primera, para Mariano Picón Salas (1983: 40), es el cantar de la gesta nacional. Y la alusión es tanto más pertinente cuanto que el propio Blanco vincula a Bolívar con el *Cantar del Mío Cid*.

El otro comentario digno de mencionar es uno de José Martí. El libro es para él «un viaje al Olimpo, del que se vuelve fuerte para las lides de la tierra, templado en altos yunques, hecho a dioses», y añade:

> «Todo palpita en *Venezuela heroica*, todo inflama, se desborda, se rompe en chispas, relampaguea. Es como una tempestad de gloria; luego de ella queda la tierra cubierta de polvo de oro... Y parece, como en los cuadros de Fortuny[10], un campo de batalla en el que no hay sangre.»

Finalmente lo recomienda como «el libro de lectura de los colegios americanos... todo niño debe leerlo; todo corazón honrado, amarlo. De ver los tamaños de los hombres, nos entran deseos irresistibles de imitarlos». Contrasta esta «tierra cubierta de polvo de oro» que imagina «el Apóstol» con las descripciones de quienes fueron testigos de la guerra. Es indispensable también subrayar la alusión a los dioses del Olimpo. Recurre aquí Martí a la cultura clásica propia

de la época, y siendo un tópico del Romanticismo el amor por la Antigüedad no resulta extraña la cita, mas también nos introduce en otro componente del mito como es su carácter divino. Estos dioses del Olimpo venezolano deberán ser los ejemplos de los niños, los futuros hombres dispuestos a su imitación. ¿Cuándo, si ya la lucha ha concluido? Siempre, podría ser la respuesta.

Las consecuencias de la guerra no fueron solamente pérdidas de vidas humanas y materiales. Todo el orden de una sociedad fue abruptamente desmantelado. En pocos años el eje del poder, Dios-Rey, quedó anulado. ¿A quién se obedece?, ¿a quién se manda? fueron preguntas suspendidas. En todo caso, cuando termina la guerra, destrucción, desolación y decepción son las condiciones que aguardan a los vencedores, incluyendo a Bolívar en sus últimos días, como lo expresa en carta del 9 de noviembre de 1830 a Juan José Flores[11].

> «Vd. sabe que yo he mandado 20 años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1º) La América es ingobernable para nosotros. 2º) El que sirve una revolución ara en el mar. 3º) La única cosa que se puede hacer en América es emigrar. 4º) Este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. 5º) Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos. 6º) Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la América.»

El escritor José Balza (2008: 6 y ss.) enfoca el tema de la Independencia como una «interrupción». Señala una primera cuando se produjo el momento de la Conquista, y ambos mundos, el de los conquistadores españoles y el de los aborígenes, quedaron interrumpidos en su curso, sin que nunca más pudieran ser los mismos de allí en adelante. La segunda se produce en la Independencia:

> «Lo que parecía más firme –¿Dios?– también fue desplazado. Interrumpir condujo a un nuevo comienzo. El héroe aparece como inamovible en su pasado, pero su huella en la vitalidad cotidiana nos impone la ley de lo que no debe continuar. Necesitamos recomenzar siempre, desarticulados bajo la sombra de esta paradoja.»

El ejemplo bolivariano obliga a la discontinuidad. En tanto la Independencia se concibió como ruptura radical con el pasado, la noción de continuidad quedó abolida. Nada bueno podría seguirse de lo anterior, y siguiendo ese axioma se ha construido la historia. En efecto, esta consigna ha sido típica de los gobiernos republicanos, incluidos los democráticos, y los cambios políticos con frecuencia se acompañaron de la apostilla «revolución». Esto fue una constante en la

vida republicana decimonónica, y común en la del siglo XX y comienzos del XXI. Cada nuevo gobernante debe romper con su antecesor para «renovar» la patria hasta en las mínimas secuencias de la administración pública, lo que, de alguna manera, deja al ciudadano siempre expuesto a los nuevos procedimientos, que, por estar en proceso de «reestructuración», ofrecen poca eficiencia y seguridad. Los venezolanos han hecho un hábito de que las cosas no duran, y se sorprenden cuando algún proyecto continúa su marcha. Así dice Balza:

> «Nos ha impulsado el deseo de una permanente sustitución y tal vez esa incesante frescura haya sido el tono de nuestra personalidad como país. Planes educativos, instituciones públicas, ideas para el desarrollo de numerosos productos, la utilización del petróleo, etc., conducen siempre a un punto donde tales proyectos se frustran porque son sustituidos por novedosas planificaciones que, a la vez, desembocarán en otras.»

Paulette Silva Beauregard (2007: xxvi) apunta que en la construcción venezolana del pasado destaca la

> «manía fundacional, por así llamarla, que desacredita y cancela el pasado una y otra vez para prometer un futuro mejor, comenzando casi desde cero o remontándonos a los 'orígenes'. Uno de los rasgos más claros de esa obsesión es considerar que sólo es rescatable el pasado heroico, el de la Independencia, con sus mártires siempre traicionados por las generaciones siguientes, figuras necesarias para levantar el prestigioso panteón nacional donde pronto podrán incluirse los protagonistas de la nueva empresa fundacional que los declara sus antecesores.»

También María Ramírez Ribes (1992: 112) insiste en el tema de la discontinuidad, que adjudica a que, después de la Independencia «se le dio la espalda y se reaccionó contra lo hispano. Esto le ha hecho todavía más daño a nuestra América. Ha impuesto la tradición de la ruptura, no sólo en relación al pasado hispano, sino en relación a cualquier tipo de pasado. Continuamente se intenta recomenzar de nuevo, sin tomar en cuenta los beneficios de lo logrado».

Los venezolanos de la posguerra asistieron a la disolución del orden civil, e incluso del orden simbólico. El poder del rey se asentaba en el poder de Dios; disuelto el primero, también su base se resquebrajaba. Ahora el poder debía reposar en los hombres, y esa dificultad se subsanó haciéndolo recaer en los semidioses, es decir, los héroes que habían ganado la guerra. La destitución del rey dio origen a un conflicto permanente: la legitimidad; la ruptura con el pasado hispánico, a una duda sobre la identidad. Para Ramón Escovar Salom

(2000: 71-77) las Repúblicas hispanoamericanas quedaron absortas en «dos tensiones fundamentales de sus psiquis colectivas: la identidad y la legitimidad». De este modo la disolución del orden simbólico que legitimaba el poder indiscutible del padre rey, generó la ficción de que todos los hijos, o cualquiera de ellos, ostentaban los mismos derechos para gobernar, y todos, comenzando por Bolívar, sufrieron las consecuencias de una ilegitimidad que los hacía derogables. Comentamos ya el tema de la identidad; sobre la legitimidad dice Escovar que las instituciones quedaron para siempre debilitadas por el hecho de que la sociedad no aceptó la legitimidad de aquellos fundadores o padres de la República, y «este hecho marcó decisivamente el estilo de las instituciones y ha tenido una influencia a lo largo del siglo XIX, después de la Independencia, y se proyecta en el fondo de toda la historia, también en casi todo el curso del siglo XX». Esta sombra de ilegitimidad ha encauzado las aspiraciones de poder mediante la destitución forzosa que alimenta la constante tentación del «golpe» o el «alzamiento» como los recursos para lograrlo. Más adelante veremos la presencia de esta constante en la historia venezolana.

Al pensar en las consecuencias de la Independencia afloran estas palabras: interrupción, discontinuidad, ruptura, vacío, estremecimiento. La gloria mítica ha servido de ocultamiento al terremoto psicosocial que representó para los venezolanos de entonces, y su reverberación en la historia futura. Aníbal Romero (2001a: 44) ilustra con claridad este fenómeno.

> «De modo pues que el proceso de emancipación instauró entre nosotros una discontinuidad estructural, destruyendo lo que había en términos de andamiaje institucional-cultural, para abrir en su lugar un enorme vacío, que ha sido llenado a lo largo de nuestra evolución histórica, y con escasos interludios, por el personalismo político... El palpable vacío, la orfandad psicológica que como pueblo nos legó el cataclismo ocurrido entre 1810 y 1830 requería entonces de un mito heroico para actuar como factor de integración nacional, y ese mito ha sido construido a través del tiempo sobre dos pilares: la visión puramente epopéyica de la emancipación y el culto a Bolívar.»

La sustentación de toda la identidad y la legitimidad de la nación sobre la Independencia, y la atribución de todos los componentes de la identidad social a la nueva República, produjo, por un lado, un vacío, y por otro, un olvido, o mejor dicho un repudio de buena parte de la gestación social de la civilidad venezolana que había tenido lugar durante el período colonial, erigiendo así el lema de la ruptura radical como guía del futuro del país. Se rompió, quizá para siempre, la noción de continuidad y se impuso el destino de crear a partir de la

nada.

Para Graciela Soriano (1988: 18), el mito sirvió «para contrarrestar la frustración y el sentimiento de fracaso o para exaltar valores debilitados o desviados, cumpliendo con la positivísima función de ser, impulsar y sustentar la existencia del país cuando ha sido menester». Se trata, sin embargo, de un mito paradójico. Por un lado unifica y consuela; por otro pretende «crear una comunidad futura a partir de la división del cuerpo social». Como señala Clement Thibaud (2006: 330), la guerra a muerte condensaba un discurso identificatorio con una práctica destructora, y con una ficción política formaba dos grupos irreconciliables. La ficción se refiere aquí al discurso sobre la americanidad que produce Bolívar para precisar las dos identidades diferenciadas: los venezolanos y los extranjeros. De este modo el debate civil entre quienes permanecían fieles a la Corona, y quienes eran leales a la confederación venezolana, quedaba cancelado. No se trataba ya de definir una autoridad legítima, como consecuencia del encarcelamiento de Fernando VII, sino de «precisar el rostro del enemigo, el deseo era que naciera una comunidad unida, libre de traidores interiores y exteriores». Sugerimos que es este discurso primordial definitorio de la venezolanidad, la instancia a partir de la cual se establece la idea de «causa» en el imaginario nacional. «Concretamente la 'causa', a pesar de su motivación abstracta, era la clientela particular del caudillo –dice Mariano Picón Salas (1983: 74)–. Se estaba con la 'causa' o 'contra la causa', lo que quería decir en otras de esas pintorescas fórmulas retóricas que usaron nuestros despotismos, que se era 'buen' o 'mal' hijo de la patria... Un país inexorablemente dividido en 'buenos' y 'malos', en 'amigos' y 'enemigos' de la causa, no puede aspirar a una conciencia y un destino espiritual común». Este dispositivo retórico, como veremos más adelante, ha sido fundamental en el discurso de la Revolución Bolivariana que divide a la sociedad entre «patriotas» y «apátridas».

Volviendo la mirada a la guerra de Independencia, de aquellos que fueron sus víctimas no podremos saber qué pensaron o sintieron mientras la vivieron, ni si la victoria fue, como quería Bolívar, su consuelo. Pero para las futuras generaciones, el mito de la Independencia como edad dorada, como momento cúspide de la nacionalidad, como gloria universal para mostrar al mundo, había comenzado quizá desde el mismo día de su declaración. Ahora bien, la idea de un momento irrepetible y perdido, que no puede ser trascendido, es decir, dejado atrás en el pasado, nos conduce a una encrucijada melancólica. El objeto perdido no ha sido suficientemente enterrado, el sujeto (en este caso, la sociedad venezolana) no pudo sustituir la pérdida en aras de continuar su camino hacia nuevas creaciones. Su destino quedó ligado al objeto perdido, y en una

compulsión de repetición, debe buscarlo incesantemente. Mas como reencontrarlo es imposible, nada de lo que aparezca será suficiente. Nada será equiparable a la edad de oro perdida. Salvo la utopía de volver a ella. Esta tragedia cruza la historia de Venezuela y marca su modo de vivir el tiempo. Como dice Ángel Bernardo Viso (1982: 54-62):

> «En cuanto al porvenir, el tiempo se encuentra detenido, ya que sólo consiste en ser fieles a los principios de la Independencia, como si hubiéramos perdido para siempre toda capacidad creadora. De manera tal que, si nos abandonamos, alguien resucita el espectro de los héroes y nos sobresalta, prometiéndonos una segunda Independencia[12].»

En busca permanente del pasado, de la resurrección del cadáver de la Independencia, Venezuela corre siempre sin una dirección definida, porque tan pronto la encuentra, debe cambiar el rumbo. Freudianamente hablando es un caso de duelo irresoluto. No sólo por la importancia del momento perdido sino por la cuantía de la pérdida que comportó. Venezuela ganó la causa de la emancipación para sí y para el resto del continente y, paradójicamente, quedó encadenada. Sierva de su propio destino. En la restitución de este melancólico nacimiento como República independiente operó la creación del mito bolivariano que, por su significación, amerita un tratamiento propio. Pero, adelantemos esta hipótesis: la madre perdida, la patria en su grandeza y gloria de la Independencia, no será reparada hasta que un nuevo héroe la restituya en su esplendor. La Independencia es así percibida desde una perspectiva melancólica ya que todo lo grande ocurrió y está perdido en el tiempo. Nunca más los venezolanos podremos demostrar nuestro valor como pueblo, puesto que ya lo hicieron nuestros antepasados. Nos queda el consuelo de recordarlo siempre y de establecer un culto a esa memoria, pero nada del futuro puede repararnos. A no ser que repitamos una hazaña similar y gestemos las condiciones para revivir la epopeya, de modo que, doscientos años después vivamos la misma gloria. De este momento perdido surge la primera gran nostalgia venezolana: una edad de oro en la que la patria fue plena, y su correspondiente utopía: el deseo de restitución. Mantener el espíritu de la Independencia. Continuar la lucha. Por ello no podemos decir que la Independencia pertenece al pasado, ya que es, por el contrario, el constante futuro radicado en un presente perpetuo. Para que efectivamente perteneciera al pasado sería necesario abandonar la búsqueda del cadáver, darlo por enterrado, y recordarlo sin pretender reencontrarlo en el futuro, pero este movimiento sería fatal para la conservación activa del mito.

El país, de este modo, es paradójicamente heredero de una derrota consagrada por una lectura de la historia que todo lo ve como fracaso porque todo lo compara con el fasto y la gloria de la guerra. Todo es nimio ante la Independencia. Ningún esfuerzo se le equipara. De esta encrucijada surgirá el imaginario de una patria en permanente estado de calamidad y en busca de salvación.

> «La nostalgia es la magia de la utopía –dice el historiador costarricense Quesada Monge[13]–, es el hechizo de una realidad que se quiso distinta y se nos evaporó de las manos. Pero precisamente en eso radica todo su poder… Y para que esa reconstrucción del pasado sea viable, el sujeto nostálgico necesita de la utopía… La nostalgia revolucionaria es nostalgia productiva. Porque no se agota en el simple añorar, no se agota en la culpa disimulada que está detrás de la nostalgia imperialista. Esta última se disolvió en su anhelo de nobleza. Aquella se potencia con el anhelo de utopía.»

Propuse en un trabajo preliminar (Torres, Ana Teresa, 2000) que el imaginario nacional venezolano, el paisaje elaborado acerca de la identidad que retóricamente nos construye, aparece escrito en una gramática vindicativa y reivindicativa. Lo pasado es inmediatamente transformado en un escenario maligno, del que afortunadamente, se nos dice, hemos podido escapar. Por lo tanto, nada hay que recuperar o dignificar, y nada bueno se ofrece a la memoria, salvo la gesta de la emancipación. Lo malo fue borrado y dejado atrás. La simplicidad del mecanismo salta a la vista, pero, y esto es quizá aun más preocupante, el futuro aparece inscrito como restitución instantánea de lo pasado anulado cargado de utopía, de forzada realización, de proyecto imposible. Ese discurso ha sido esencial en la Revolución Bolivariana –la patria quedó destrozada por los cuarenta años de democracia representativa– y sólo queda a los patriotas refundarla a partir de la «nostalgia revolucionaria», que alimenta una utopía revestida de un poder social consolador para las miserias de la vida cotidiana.

La República heroica

Para mejor comprender la tradición heroica-guerrera-militar-caudillista que se impuso en Venezuela al constituirse como República independiente de la Gran Colombia, es indispensable adelantar un breve cuadro de lo que fue el destino del poder desde 1830 hasta 1958, cuando comienza la democracia representativa[14]. Primero, unas cifras elocuentes: en ciento veintiocho años de historia, solamente diez estuvo la Presidencia en manos de civiles. Los generales José Antonio Páez y Antonio Guzmán Blanco tuvieron tres mandatos cada uno. Los generales Carlos Soublette y Joaquín Crespo, dos cada uno; la dinastía de los Monagas, cuatro.

Finalizada la primera presidencia de Páez en 1834 fue electo el médico José María Vargas, un notable científico y hombre público, para un período de dos años, pero, a causa de las intrigas de los seguidores del general Santiago Mariño (el contendor electoral vencido y héroe de la Independencia), Vargas fue preso y exiliado, y después de haber sido repuesto en el poder mediante el auxilio de Páez, éste presiona para que se vea obligado a renunciar al año. La tradición recoge una frase de quien viene a apresarlo, Pedro Carujo: «El mundo es de los valientes». Cierta o no, es exacta en los términos de la política criolla. Este primer fracasado intento de gobierno civil fue la marca de «que el caudillismo emergería de inmediato enfrentando la sindéresis republicana, buscando imponer su propia gramática, empuñando para ello una espada, y cobrando los servicios prestados durante la Guerra de Independencia… Toda una generación de próceres de la Independencia, pasando por encima de las instituciones republicanas, buscó el poder para sí, como si se tratara de una deuda que la nación había contraído con ellos» (Arráiz Lucca, 2007: 33).

Después de la renuncia de Vargas es elegido para la presidencia Carlos Soublette (1837-1839), otro héroe de la Independencia, que también enfrenta diversos alzamientos finalmente aplacados por el hombre providencial, José Antonio Páez, quien de nuevo asume el poder (1839-1843), y lo vuelve a entregar a Soublette (1843-1847); éste, a su vez, se ve obligado a llamar a Páez para que aquiete a los insurgentes. Una suerte de enroques ajedrecísticos que evidencian la fragilidad institucional, y la visión de los guerreros de que tomar el poder es cosa de alzarse y arrebatarlo. Al respecto comenta Diego Bautista Urbaneja (2004: 91, n. 121):

> «La elección de José María Vargas en 1834 es un intento prematuro de sustituir por un orden liberal el orden patriota que, en versión local, pudiese decirse que existía en Venezuela. Diríamos, el intento correspondiente a una visión risueña de las cosas, según la cual sólo cuatro años después de la muerte de Bolívar ya los próceres debían dar paso a los propietarios... Se había puesto en marcha otra dinámica guerrera, no ya vinculada al nacimiento del Estado, sino a reivindicaciones sociales vagamente formuladas e intensamente sentidas, y debidas entre otras cosas a que el prometido orden liberal no acababa de emerger. De estas guerras civiles surgió un nuevo «procerato» y a los patriotas ricos sucedieron, por ejemplo, los federales ricos.»

Terminado el período de Soublette se instala de 1847 a 1858 la dinastía de los Monagas, caudillos del oriente venezolano en la pasada contienda. Durante la Presidencia del primero de ellos, José Tadeo, tuvo lugar en 1848 el asalto al congreso de Valencia que dio origen a la disputa entre el bando liberal encabezado por Monagas, y el conservador por Páez, quien aprovecha la crisis política para alzarse contra el presidente Monagas. A consecuencia de esto el hombre providencial sale temporalmente al exilio. En 1858 se produce el alzamiento de Julián Castro; a un año de su Presidencia estalla la Guerra Federal que durará de 1858 a 1863. En medio de esta guerra, otro civil, Manuel Felipe Tovar, asume la Presidencia interina y luego constitucional, pero también se ve obligado a renunciar al año por las constantes diatribas con el Congreso y las presiones de Páez que ha regresado al país. Vuelve el general Páez a ejercer el poder por tercera vez (1861-1863), y después lo hará el general Juan Crisóstomo Falcón (1863-1868), caudillo de la región occidental, hasta que la guerra llega a su fin mediante el Tratado de Coche. Señala Arráiz Lucca (2007: 71) que

> «Los intentos por institucionalizar el Estado habían sucumbido ante la «guerra larga». Paradójicamente el momento en el que se redacta la Constitución Nacional de mayor talante democrático, ocurre en medio de una guerra, y quién sabe si fue así por descuido de los sables, que estaban empeñados en lo suyo. En todo caso, la elección de Tovar en 1860 marca un hito civil importante, justo cuando la vida del país se decide en el campo de batalla.»

Las breves presencias de Vargas y Tovar en el gobierno parecen, efectivamente, obedecer a un descuido de los guerreros, que pronto corregirían su error. Venezuela era para ellos y de ellos, y los civiles que se metían en su campo, o se iban al exilio o permanecían en silencio. Finalizada la guerra entre liberales y conservadores –aun cuando los términos no definen verdaderamente el ideario político de los partidos en pugna–, continúa el generalato con el predominio de Antonio Guzmán Blanco, que gobierna de 1870 a 1888, con

alternancias de presidentes sustitutos y leales (los generales Francisco Linares Alcántara y Joaquín Crespo), mientras él pasa varios períodos en París. Le suceden dos gobiernos civiles, el de Juan Pablo Rojas Paúl (1888-1890) y Raimundo Andueza Palacio (1890-1892), que dan paso a la segunda presidencia del general Joaquín Crespo (1892-1898). Elegido después el general Ignacio Andrade, es derrotado por la invasión de Cipriano Castro (1899-1908), quien inaugura lo que se ha llamado la dinastía andina[15]. La Revolución Libertadora que pretende derrocar a Castro es sofocada por su vicepresidente, Juan Vicente Gómez, quien seis años después da un golpe de palacio, destituye a Castro y permanece en el poder hasta su muerte en 1935.

Tan abrumados como cualquier lector ante esta cantidad de presidencias y deposiciones, debió sentirse el país que las sufría; los datos aquí recogidos son una brevísima síntesis de lo que fue una constante lucha por el poder, de la cual hemos tomado solamente los eventos nacionales, omitiendo las innumerables montoneras y alzamientos regionales y locales. Manuel Caballero (2007b: 142 y ss.) habla de la «guerra de los cien años» para referirse al período que abarca desde la Independencia hasta las guerras federales, y establece así la continuidad de un proceso guerrero que no termina con el pacto de 1863.

> «Son militares, y por lo tanto la fuente de su poder, o de su aspiración a tenerlo, eran las armas. Y mientras se pudiese empuñar una, no había mucha posibilidad de ser desplazado, del poder o de su aspiración... de los que sobrevivan a la batalla, serán muy pocos los que no estén envueltos en las sucesivas «matazones» de la Venezuela independiente.»

La contabilización que lleva Manuel Landaeta Rosales[16] de los conflictos armados desde La Cosiata (1826)[17] hasta 1888 permite constatar que en ese período se produjeron en Venezuela cuarenta revoluciones, es decir, intentos de cambiar el gobierno mediante la fuerza.

> «Se entiende que se trata de movimientos más o menos «nacionales», puesto que entre otras cosas él mismo [Landaeta] precisa que en ese cuadro no figuran a partir de 1863 las revoluciones locales de los estados. Estas «revoluciones» no lo fueron de palacio ni mucho menos incruentas. Más adelante, el mismo autor hace un «Gran resumen de las acciones de guerra libradas en Venezuela y sus mares desde 1749 a 1888». Entre esos años hubo 740 de ellas. Pero aquella obra fue publicada antes de que estallasen la «Legalista» de Crespo en 1892; la «Restauradora» de Castro en 1899; la «Libertadora» de Matos (1901-1903); ni tampoco los alzamientos del «Mocho» Hernández en 1898 y en 1900.»

De acuerdo con Pedro Manuel Arcaya «en el siglo XIX, Venezuela había conocido apenas unos dieciséis años de paz… Una paz armada, y precaria: existía una conciencia difusa de que en cualquier momento podía romperse, y todo el mundo actuaba en consecuencia»[18].

Simón Alberto Consalvi (2003: 298) considera que «los antecedentes del militarismo en Venezuela no requieren de autopsia porque son demasiado conocidos. Los generales gobernaron de 1830 hasta 1945, con los interludios civiles del siglo XIX que representaron siempre y de modo fatal, al hombre fuerte que los postuló… Guerrear era un oficio». Efectivamente, a la muerte de Gómez, le sucede su ministro de Guerra y Marina, el general Eleazar López Contreras (1935-1941), y a éste, igualmente su ministro de Guerra y Marina, el general Isaías Medina Angarita (1941-1945), derrocado el 18 de octubre de 1945 por Marcos Pérez Jiménez (entonces con grado de mayor) en alianza con el partido Acción Democrática, liderizado por Rómulo Betancourt[19]. Después que Rómulo Betancourt detentara la Presidencia de la Junta de Gobierno (1945-1947) fueron convocadas las primeras elecciones universales. La victoria fue para el escritor Rómulo Gallegos, figura prominente de Acción Democrática, quien apenas duró unos meses en el ejercicio de su cargo ya que los factores militares, nuevamente bajo la conducción de Pérez Jiménez (ahora con el grado de teniente coronel), lo derrocaron e instalaron una dictadura militar hasta el 23 de enero de 1958, fecha conocida como el triunfo de la democracia sobre la dictadura. Si bien hubo un movimiento civil protagonista de ese triunfo, y una lucha clandestina de los partidos políticos, lo cierto es que también los militares participaron en la caída final del régimen. Fue designado presidente de la Junta de Gobierno provisional el almirante Wolfgang Larrazábal, hasta tanto se convocara a elecciones. Los intentos conspirativos en el seno de las Fuerzas Armadas continuaban y un numeroso grupo de oficiales exigió que se eliminaran los partidos políticos y se conformara un nuevo gobierno tutelado por los militares. La negativa de la Junta de Gobierno a aceptarlo produjo un alzamiento de la Guardia Nacional y la Policía Militar, que fue controlado, lográndose así que se realizaran las elecciones. Con ellas llegó nuevamente al poder el partido Acción Democrática y fue electo presidente Rómulo Betancourt (1959-1963). Su período presidencial no se vio libre de alzamientos; al menos ocurrieron cinco importantes, unos de derecha y otros de izquierda, hasta que finalmente Raúl Leoni (1963-1968) logró la terminación de la lucha armada de orientación marxista-leninista, surgida durante la década de los años sesenta, con brotes aislados durante los primeros setenta, que finalizaron con la política de pacificación de Rafael Caldera (1968-1973), aunque algunos focos se mantuvieron activos durante las siguientes décadas. Todo este

recuento a vuelo de pájaro tiene un solo objetivo, y es poner en evidencia el absoluto predominio militar, o de la política armada, durante el siglo XIX y su pertinaz presencia en el siglo XX. En esa tradición Hugo Chávez ha insistido innumerables veces que la suya es una «revolución pacífica pero armada». Vayamos a los orígenes del militarismo.

Manuel Caballero (2007a: 13-14) opina que, desaparecidas las élites dominantes bajo la monarquía, fueron los hombres de armas quienes dominaron la sociedad. «No en vano a partir de ese momento habrá tantísimos generales en Venezuela; autodesignados, sin mando de tropas, pero igual cobran... entonces política era guerra, y tanto, que hombres había que siendo doctores de universidad, montaban en su caballo e iban a ganarse los galones del generalato en los campos de batalla. No era infrecuente la doble designación: Doctor y General». Mariano Picón Salas (1983: 57) considera que, al derrumbarse el orden social de la sociedad colonial, es «el militarismo la única fuerza coordinadora, la disciplina instintiva de un pueblo en ebullición, en trance de fundirse. El subconsciente individual o colectivo encontró satisfacción en esta como descarga psíquica que aportaba la guerra civil».

«Ahora todos son héroes –dice Ramón J. Velásquez (2000: 24-26)–, con justo título, son 'los héroes' que han liberado el continente y han fundado cinco Repúblicas... y sólo sabían que los ejércitos, que eran ellos mismos, hicieron la patria, y que el ejército siempre tiene un jefe». Del «personalismo avasallante que no respeta norma ni ley que frene su voluntad caprichosa», los caudillos-presidentes, los generales y doctores, «a toda hora advierten que la Providencia o Dios, les ha entregado la misión de salvar a Venezuela». Pareciera una suerte de repetición degradada de la Independencia. Ellos, los héroes de la guerra, son como Bolívar, lo han dado todo y lo merecen todo; además, deben continuar salvando a la patria. ¿De qué y de quién, puesto que la Independencia se ha cumplido? ¿Cuál es ahora el mal que acecha al país? «Debe tratarse de un naufragio permanente –continúa Velásquez–, pues, siempre unen a su condición providencial una dramática advertencia sobre las condiciones de anarquía y penuria en que han encontrado a Venezuela. Este providencialismo es siempre alimentado por la adulación que fabrican himnos y títulos, en donde el caudillo de turno es comparado con las más altas figuras de la historia universal, los proclaman sucesores de Bolívar, les consagran estatuas, bustos, poemas y canciones». Las consignas de las revoluciones, tan sugestivas en sus denominaciones ya mencionadas en el Preámbulo, en el fondo no hacen sino ocultar el ansia de poder y la identificación del poder con la casta militar. Para Octavio Paz (1981: 23-24) el caudillismo surge de la Independencia, y

constituye el verdadero sistema de gobierno latinoamericano; un fenómeno que no logró resolver los temas de la legitimidad y la sucesión. «En el régimen caudillesco la sucesión se realiza por el golpe de Estado o por la muerte del caudillo. El caudillismo, concebido como el remedio heroico contra la inestabilidad, es el gran productor de inestabilidad en el continente. La inestabilidad es consecuencia de la ilegitimidad».

Gastón Carvallo (1994: 66) explica que, al separarse Venezuela de la Gran Colombia, surge como factor predominante el protagonismo militar encarnado en la alta oficialidad. El prestigio que ésta había alcanzado en la contienda legitimaba el protagonismo militar, ya que «era la única institución real de poder y gobierno, y, también, la más representativa de la nación en armas. Es decir, quienes por los grados obtenidos gracias a sus méritos de guerra y a sus propias pretensiones, se consideraban los forjadores de la patria y no creyeron que sus funciones habían terminado con la finalización del conflicto bélico, sino que su presencia tutelar y garante del orden resultaba necesaria y justa». Como vimos, la aspiración a esta tutela llega hasta la mitad del siglo XX, e incluso algunos autores piensan que todo el período de la democracia representativa fue, de hecho, una democracia tutelada. Considera Carvallo (1994: 180-181) que en los primeros tiempos republicanos era dudoso hablar de Estado, y aun de gobierno, ya que era la organización militar la que se legitimaba a sí misma, estableciendo un espíritu de cuerpo estrictamente militar y origen del militarismo, en tanto «su pasado y su propia condición los sitúan en un plano superior al resto de la sociedad y les dan el derecho de ser sus árbitros y tutores».

Luis Ricardo Dávila (2006a: 5) explica la permanencia de lo heroico-político argumentando que, «cuando nos hicimos independientes a pesar del traslado del sistema jurídico político republicano liberal, se trasladó también hacia la sociedad civil el acatamiento monárquico, reforzado por los hábitos militaristas de mando y obediencia y encarnados en la idea del hombre fuerte». Esto, en su opinión, dejó «un atavismo inscrito en la conciencia política y en la cultura del venezolano». Las causas de la autolegitimación de la casta militar encuentran un basamento en el pensamiento de Bolívar, y el concepto de pueblo con el que comprende la construcción republicana. Según Diego Bautista Urbaneja (2004: 61-62):

> «Un primer concepto de pueblo que habita el pensamiento del Libertador es el pueblo guerrero, el pueblo patriota... Si el pueblo está en el ejército, o en los libertadores, es decir, en todos aquellos que hayan hecho un aporte activo a la empresa emancipadora, éstos serían, en clave rousseauniana, los titulares de la soberanía y los protagonistas de la voluntad general.»

La virtud republicana tenía, entonces, dos posibles orígenes: el amor por la patria, sobradamente demostrada por el pueblo que había llevado a cabo la guerra; o las virtudes que se desprendían de la Ilustración (entendida como saber leer y escribir) y de la propiedad. Estos dos últimos parámetros, dice Urbaneja, eran típicamente liberales e ilustrados. Sólo podía ser ciudadano quien tuviera una industria que lo hiciera independiente (no necesariamente una tenencia territorial) y quien, por saber leer y escribir, podía forjarse su propia conciencia. Con esta trilogía de virtudes se solucionaban varios problemas. Por un lado, quien no hubiese combatido en la guerra podía incluirse en el orden patriota a través de la propiedad o la ilustración; por el otro, los esclavos, que no eran ni propietarios ni ilustrados, se incluían a través de su identidad como guerreros. Comenta Urbaneja (2004: 66) que estas proposiciones obedecían a la preocupación de Bolívar por conciliar los diversos intereses políticos surgidos como consecuencia de la guerra y «su intención de procurar la intervención de los militares en la orientación política del régimen».

Coincide Manuel Caballero (2007b: 104-105) al considerar que la propuesta bolivariana se orientaba hacia un régimen de carácter tutelar.

> «Lo que interesa destacar en esta parte de nuestras notas es la elaboración por parte del Libertador de un proyecto para la organización del gobierno que permita su perdurabilidad, y ello se concentra en la propuesta de *virtud armada* como garante de la permanencia de ese proyecto republicano que postula [énfasis del autor].»

En todo caso, pareciera Bolívar conciliar la voluntad general rousseauniana, mediante el amor del guerrero por la patria, y el pensamiento liberal, a través de la ilustración y la propiedad; en consecuencia, aquellos que no fuesen propietarios, no supieran leer ni escribir, ni pudiesen alegar su constancia de patriotismo, quedaban en la categoría de «ciudadanos pasivos». Resulta evidente que los propietarios e ilustrados debieron constituir una clara minoría, y que la mayor parte de los ciudadanos formaban parte del «pueblo guerrero». ¿Qué consecuencias traería la paz? Para Urbaneja (2004: 81 y ss.)

> «Para muchos la actividad bélica, y en su defecto el tumulto, [quizá] fuese la principal sino la única vía de acceso a la riqueza y poder, o por lo menos la única o principal vía para tener el sentimiento de ese acceso…
>
> »La paz significaría, o haría probable, la reaparición en ellos de las voluntades particulares, del amor propio rousseauniano, virulenta y soterradamente presente en los guerreros… por razones de resentimiento social y racial y del largo cultivo de una belicosidad que quedaría realenga.»

El protagonismo militar fue un medio de enriquecimiento, no porque los guerreros tuvieran ese apetito como interés principal para participar en la lucha independentista, sino porque esa participación supuso de hecho una importante retribución para los sobrevivientes. En 1817 Bolívar decreta la Ley de Repartos, cuyo propósito era recompensar los servicios de los virtuosos defensores de la República, mediante el reparto de bienes raíces e inmuebles entre los oficiales y soldados. En 1821 confirma el reconocimiento de los Haberes Militares a los oficiales, clases y soldados venezolanos que estuvieron en campaña desde 1813 hasta el 15 de febrero de 1819.

De este modo, al finalizar la guerra, la división social de los venezolanos era, según Urbaneja, la siguiente: en primer lugar, los grandes jefes patriotas, a su vez grandes propietarios; en el escalón siguiente, los patriotas no propietarios. Luego, los propietarios no patriotas, que tenían un título de ciudadanía permanente, y que serían beneficiados de la absorción del orden patriota por el orden liberal; y por último los no patriotas y no propietarios, las tropas monárquicas, que quedaban excluidas de la ciudadanía. Pero también las tropas patriotas estaban en peligro. «El soldado, el que no pudo beneficiarse... dejarían de serlo él o sus hijos a medida que el orden patriota cediera terreno, y se quedaran ellos con la mera pobreza. Son la carne de cañón del futuro 'procerato' militar, producto de las guerras civiles, y algunos llegarían a ser parte de él».

Decía Mariano Picón Salas (1983: 65) que las guerras civiles y sus secuelas de revoluciones y alzamientos fueron una manera de ubicación social. «La vida venezolana de aquellos días es la enorme novela de las gentes que se lanzan a perseguir la suerte. Se esperaba una revolución casi como un medio de circulación económica». Es desde esta perspectiva que, de acuerdo con Gastón Carvallo (1994: 168 y ss.), puede entenderse el caudillismo como un movimiento social representativo de los sectores dominados, que debe ser diferenciado del protagonismo militar, reservado a los próceres y principales jefes de la Independencia.

> «... la guerra representaba prácticamente la única vía de ascenso social. Desde la Independencia, hombres como Páez, de simples peones, habían llegado no sólo a ser generales, sino también grandes latifundistas. La guerra se ofrecía como una vía de escape a quienes tuviesen suerte y audacia.
>
> »En alguna medida, quienes se adherían a las organizaciones caudillistas lo hacían buscando una vía de ascenso social... las vías para alcanzarlo no estaban reglamentadas en la práctica y, por lo tanto, no se habían estipulado requisitos tales como estudios, antigüedad y, ni siquiera méritos reales... Tan arraigada fue esa forma de consolidar prestigios que en años posteriores a la Federación y hasta bien entrado el siglo XX, observamos que estos grados se vuelven hereditarios; es decir, al llegar a su primera juventud, los hijos de cualquier caudillo eran denominados «coroneles», y al madurar, se les ascendía automáticamente al generalato.»

La expectativa de una «revolución», como se llamaba a cualquier movimiento insubordinado, que bien pudiera ser simplemente la iniciativa de un hacendado con sus peones, tuvo, de acuerdo a estas consideraciones, la fuerza y el carisma de ser la promesa de un ascenso económico mediante el saqueo y el botín, o la simple recompensa del caudillo. No sólo eso, sino que «el caudillismo se multiplicó como fenómeno y cobró tal vigor que por cincuenta años pasó a ser la fuerza social preponderante y, prácticamente, la única forma de organización político-militar y la de mayor prestancia en lo social». Carvallo (1994: 168 y ss.) introduce una distinción entre caudillo y caudillismo que resulta importante para comprender los rasgos anárquicos, personalistas y nihilistas de la psicología del poder en Venezuela. El caudillo es alguien que, apoyándose en su propia organización, se eleva a posiciones de poder, y desde ellas aspira al gobierno, la riqueza y la legitimación. A diferencia de esto, el caudillismo es el movimiento social que representa a los sectores dominados. «Con su esencia levantisca e iconoclasta –cercana a la anarquía y, por lo tanto, muy distante del culto al héroe y del respeto de la jefatura–, y por su contenido disolvente, es en sí mismo la negación de la disciplina y, en consecuencia, de muchas de las premisas que conllevarían al desarrollo del Estado». Visto así, el caudillismo era una plataforma de adhesiones, de forma piramidal, que estructuraba los intereses de una incipiente sociedad civil que se consolida, precisamente, alrededor de valores militares, o en todo caso, guerreros.

> «El caudillismo era, pues, en buena medida, la expresión más cabal del «bochinche». Individualista y anárquico, invertebrado, tenía en sus genes la grave contradicción de esos sentimientos y aspiraciones que, paradójicamente, se enmarcaban en una organización tendente a la creación de jerarquías pero que, finalmente, terminaban caricaturizando la organización militar y estructurándose en torno de una persona más que alrededor de un cuerpo doctrinario.»

La participación en la guerra, es decir, la condición guerrera fue no solamente un pase a la ciudadanía, y eventualmente a la riqueza, sino a la adscripción heroica. Dice Véronique Hébrard (2006: 285-296) que

> «La guerra consagra el nacimiento de una nueva «raza» («una raza de hombres virtuosos, prudentes, y esforzados», Bolívar, *Correo del Orinoco*, Nº 21, 1819)... Desde la creación de este título los guerreros son engalanados con todas las virtudes... Serán ciudadanos y, al mismo tiempo, el brazo armado del poder.
>
> »Los héroes son patriotas por naturaleza, por haber nacido de esta «madre» que acaban de liberar, la patria, que les ha despertado esa predisposición natural al heroísmo, aplazada durante tres siglos; esta nueva identidad se hace, pues,

«hereditaria». Un primer trabajo de memoria se efectúa con la celebración de esos héroes (prestigiosos o anónimos), y la voluntad de edificar auténticos «templos de la memoria» sobre los cuales sus nombres deben ser inscritos y transmitirse para las generaciones futuras.»

Comienza a fraguarse la construcción heroica de la República, en tanto los héroes representan el patriotismo y el alma de la nación. Son hijos idolatrados de la patria, y al mismo tiempo, sus padres. Son los hijos que han tomado el lugar del padre. En la medida en que sobre ellos descansan los valores nacionales, que de alguna manera han heredado de Bolívar, al mismo tiempo les corresponden por sus méritos; la memoria, dice Hébrard, comienza a «militarizarse». Lo que se recuerda, lo que adquiere valor patrio, es la memoria de «los únicos hombres capaces de salvar la nación». Esta valoración construida durante la Independencia cobra un valor ahistórico, es decir, se perpetúa aun cuando la contienda haya terminado, y para que no termine, los propios militares y los caudillos regionales se encargan de seguir sembrando la violencia que justifique su intervención.

«Esta figura central de la identidad venezolana fue después frecuentemente utilizada para ayudar a la afirmación de la nación. Y contribuyó mucho a la legitimidad fundamental del ejército hoy en día. De allí que las lógicas que «permitieron» su mitificación explican por qué en el imaginario nacional contemporáneo, la «militarización» no es vivida por una gran mayoría de la población como una «usurpación», sino como una «vuelta a las fuentes» de la nacionalidad.

»Cuando el presidente Chávez y sus partidarios otorgan un papel central al ejército en el proceso de refundación de la nación, entienden que están devolviéndole el lugar que, según ellos, ocupó en la época de la gesta heroica de la Independencia... Es en este sentido que se considera al hombre en armas como la «columna vertebral» de la nación en peligro, baluarte frente a la anarquía, defensor del pueblo, entre otros. Imagen del héroe salvador.»

Luis Castro Leiva (1985: 133-135) advierte «una amarga paradoja histórica para las repúblicas bolivarianas, el partido militar se ha considerado el guardián de la legalidad, de la moralidad»; cuando Bolívar recibe el título de Libertador, y obtiene así una legitimación en el mundo liberal, al mismo tiempo «había legitimado con la ‘verdadera gloria’, para siempre, el ejercicio de las armas, el partido militar». A partir de allí los jefes militares se autolegitiman invocando las libertades que los inducen a actuar. «Añádase a esa necesidad de la legitimación liberal la autorrepresentación heroica, la mimesis del primer actor, la reproducción de su magnanimidad, y el historicismo bolivariano habrá comenzado a mover su primer surco de olas». Esta autolegitimación que supone la defensa de la libertad como patrimonio del partido militar, se ha repetido innumerables veces en

la historia venezolana, y a ella se acogieron los militares rebeldes de 1992 cuando insurgieron «en nombre de la Constitución».

La veneración del héroe es un fenómeno universal, pero en América Latina, de acuerdo con Carlos Monsiváis (2006: 83), el heroísmo de las guerras de Independencia le dio un concepto cultural. Lo que quizá diferencia el caso venezolano es la perpetuación del culto heroico, y sus ramificaciones y derivaciones en el imaginario nacional del pasado y el presente. Rafael López Pedraza (2002: 21 y ss.), al estudiar la importancia de la figura, el mito y el culto del héroe en la conformación de la identidad latinoamericana, lo considera como una suerte de «patología colectiva» capaz de generar pobreza y violencia: «... nuestra historia se ha visto mayormente como gesta y de esa manera se la ha glorificado. Pero, al glorificarla, la historia heroica ha constelizado su opuesto: la sombra inconsciente y por tanto irreflexiva». La identificación con la figura del héroe, y con las ideologías que proponga, «ocupan mucho espacio en nuestro aparato psíquico y originan una suerte de totalitarismo mental que constantemente atenta, de una manera desmesurada, contra nuestra conciencia individual». «Narcisos de su tradición histórica», llamaba Mariano Picón Salas (1983: 74) a los venezolanos.

> «Porque el genio de Bolívar fue tan grande y la voluntad de los venezolanos recorrió en cruzada de Independencia entre 1810 y 1830 casi toda la América del Sur, nos habíamos detenido en el pasado, embalsamándolo. Como folklore o fábula lejana, en borrachera épica, en procesión abigarrada, en gallardete retórico de papel picado, sentimos los venezolanos nuestra historia.»

Venezuela no heredó solamente el culto por Bolívar sino por el heroísmo como valoración suprema. En el lema de «los forjadores de la patria» se incluyen otros héroes menores –los próceres de la Independencia como Antonio José de Sucre, José Antonio Páez, Santiago Mariño, Pedro Camejo (Negro Primero), y un sinfín de nombres más; así como sus precursores, Francisco de Miranda; sus antecesores remotos, Guaicaipuro, cacique de las etnias Teques y Caracas, que resistió la penetración española en los años 1540; y posteriores, como los combatientes de las guerras federales, entre los cuales destaca Ezequiel Zamora; más adelante algunos célebres guerrilleros de los años sesenta adquirieron fama legendaria, como sería el caso de Argimiro Gabaldón[20].

Aunque el discurso de la Revolución Bolivariana ha sido consistente con la heroización de la República, sería una simplificación adjudicarle la invención de este tema cuando es, por el contrario, una tradición en la que su discurso floreció: una República

cuya memoria es, sobre todas las cosas, heroica. El pasado venezolano –y por consiguiente su presente y su futuro– se ha construido en clave heroica, con la salvedad de que al hablar de héroes queremos decir guerreros, no poetas, o sacerdotes, o literatos, como pensó Carlyle. Los poetas, literatos o sacerdotes son heroicos en el caso de que a su obra literaria o pastoral pueda añadírsele algún valor, si no guerrero, al menos político. La memoria histórica venezolana transcurre en un paisaje guerrero, un escenario copado por el poder militar. Recórranse las ciudades y pueblos de Venezuela para contar con los dedos de una mano los monumentos, calles o edificios dedicados a los personajes civiles. Salvo quizá en los liceos y las escuelas, difícilmente se hallarán los nombres de los constructores civiles de la patria. Todos los personajes de la historia están por definición muertos, y su admiración conlleva un culto fúnebre que se opone a la construcción ciudadana de los vivos, que persiste, a pesar de ser constantemente denegada, en constante lucha contra el idealismo revolucionario y el nihilismo que comporta. En el caso de los héroes guerreros la muerte es, precisamente, la esencia de la condición heroica. No es su desaparición la condición universal de todos los hombres, sino ingrediente fundamental de su gloria porque han muerto *por la patria*. Pareciera como si, de no haber dado su vida por ella, permanecerían incólumes. Su muerte es así el resultado de su amor patriótico. En el héroe es necesario admirar su muerte, porque es ella la que convierte en destino glorioso todo lo anterior. «Prefiero morir de veinte ráfagas de ametralladora que faltarle a mi pueblo», dice Hugo Chávez[21].

Detengámonos por un momento en las consecuencias del culto a los muertos y en la citada aseveración de López Pedraza de ser éste el origen de la violencia y la pobreza. Ciertamente, los guerreros no son constructores sino forjadores. El diccionario nos dice que forjar tiene principalmente estas acepciones: «dar la primera forma con el martillo a cualquier pieza de metal. Especialmente entre albañiles, fabricar y formar. Revocar toscamente con yeso o mortero. Inventar, fingir, fabricar». La dureza y tosquedad de la acción, y la posibilidad de fingir o fabricar una especie son significados que nos acercan a esta categoría de aquel que para construir tiene primero que golpear, y después, mitificar. Todas las naciones conservan su saga guerrera, sus héroes que triunfaron logrando la emancipación de alguna servidumbre, pero para los venezolanos el valor del guerrero y su desprecio por la vida se convierten en categoría ejemplar.

Notables pensadores venezolanos habían, desde tiempo atrás, estimado este tema de la heroicidad y la negación que comporta del trabajo civil. Aun cuando no puede eximirse de la valoración «heroica» de esa civilidad, es, sin duda, necesario citar a Augusto Mijares (1980: 33).

> «Y ese aspecto de la patria, que deseo se ilumine, puede darnos también bellezas insospechadas: hombres que quisieron ser simplemente honestos, fueron por eso mismo grandes y valerosos; a veces el que sólo pensó en defender su decoro, adquiere por su sacrificio señorío de héroe; un trabajador intelectual, que aisladamente parece una desdibujada figura, tiene sin embargo, dentro de aquella valorización moral, la categoría de un paladín;... En ese sentido «Lo afirmativo venezolano» podría ser otro canto al heroísmo venezolano. Si todavía los subtítulos estuvieran de moda le correspondería llevar éste: «Del heroísmo que no figura en *Venezuela heroica*».»

En términos similares Mario Briceño Iragorry (2004: 7) y Mariano Picón Salas (1983: 42) comentan respectivamente:

> «La historia bélica, que hasta hoy ha tenido preferencia en la didaxia [*sic*], ha sido para el pueblo venezolano como centro de interés permanente, donde ha educado el respeto y la sumisión hacia los hombres de presa... Ha faltado el ensayo que presente la obra del pueblo civil como factor de hechos constructivos.»

> «La narración de los fastos de la Independencia absorbió de tal manera nuestro trabajo histórico que casi no tuvimos tiempo... de estudiar en su integridad la historia del pueblo venezolano no sólo como tema jurídico u objeto de discurso político, sino como comunidad que se formó en encuentro y alianza de grupos raciales, en el contacto modificador de la tierra, el clima y el trabajo ancestral.»

Otro tanto piensa el escritor José Rafael Pocaterra[22]:

> «Creemos que aún falta por escribirse, no los anales de los patricios ni de los guerreros, no la época de los jefes insignes y de los subalternos que corrían como perros cerca de las botas de los jefes, sino la historia de los hombres.»

No deja de ser curioso constatar cómo los intelectuales venezolanos de diferentes épocas y orientaciones políticas han insistido en esta deprivación de la historia que militariza y heroiza la memoria en detrimento de la civilidad y, al mismo tiempo, en sobradas ocasiones han contribuido a ello. La fábula heroica mitificada requiere de un «imaginario tribal monumental», dice Rafael Castillo Zapata (2003: 6-7), que es deber fundamental del Estado, en tanto es el máximo representante de esa «*esencia patria, patriarcal*, de la nación», y es su tarea mantenerla presente en la memoria colectiva. En los regímenes autoritarios, generalmente nacionalistas, se organizan estos procedimientos de identificación y cohesión simbólica. Analizando el caso de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, encuentra «una vasta operación de propaganda estatal que buscará

apoyarse en la celebración y defensa de los símbolos tribales de la nacionalidad y en la recuperación apologética de una fábula histórica panegírica, teatralizada». En esa fábula tuvo un lugar muy significativo el pintor Pedro Centeno Vallenilla (1904-1988), encargado de importantes obras monumentales, como las realizadas en el Palacio Federal y el Círculo de las Fuerzas Armadas. Castillo Zapata considera que en ellas «los símbolos tribales y las figuras heroicas de la *arché* de la patria salen a escena mediadas por alegorías raciales y militares mitificadas, organizadas a partir de la celebración de un emblemático cuerpo musculoso masculino». La exaltación de los cuerpos sanos y fuertes es, por cierto, un motivo bien conocido de la estética totalitaria. Son los hijos pletóricos de fuerza y vitalidad que pare la patria. Otra de las representaciones de la patria heroica con un alto valor comunicacional reside en los billetes de papel moneda. Gustavo Valle (2004, 32-34) considera que han tenido una función principal en la ilustración de la gloria militar, ya que «casi sin darnos cuenta hemos convivido durante años con militares y próceres en nuestros bolsillos... Están allí las charreteras, las condecoraciones, las bandas, todos los símbolos de la cultura castrense»[23].

Muy acertadamente Luis Ricardo Dávila titula uno de sus artículos sobre el imaginario político venezolano como «Venezuela, fábrica de héroes» (2005).

> «La historia no puede aparecer ante nuestros ojos sino como una magnífica epopeya de nuestros héroes. La concepción de fuerza social es demasiado abstracta y preferimos construir la unidad y coherencia de la sociedad a través del horizonte de una personalidad, del rostro fulgurante de un héroe... La transformación de la vida social depende obstinadamente de un permanente culto al héroe que revuelve y condiciona todo el fondo de nuestro ser histórico. Hay en el venezolano un exceso de apetito simbólico que tampoco nos deja mirar bien el fondo de sí mismos.»

Venezuela fabrica héroes desde una necesidad histórica y social que casi podríamos llamarla una razón de Estado, en tanto obedece a la identificación de la conciencia nacional y el culto al héroe patrio. La construcción del «dispositivo heroico» del que habla Dávila es paradójica y confusa. Si por un lado se construye para asegurar la cohesión simbólica de la nación, y para superar la precariedad institucional, al mismo tiempo el efecto imaginario de este dispositivo es siempre antiinstitucional y disolvente. El héroe unifica, cohesiona y distorsiona.

> «Esta construcción heroica está íntimamente vinculada a la naturaleza misma del poder. El héroe se construye para sedimentar los condicionantes unificadores, para asegurar la cohesión simbólica de los miembros de una formación nacional. Pero también se

construye para superar la precariedad de lo social e institucional y para legitimar la estructura de poder, esto es, para justificar la estructura de dominación y de exclusión en su nombre.»

Es obvio que esta cohesión se establece principalmente en torno al culto a Bolívar, como factor fundamental de la unidad nacional.

Teorías sobre el mito bolivariano

El mito ilustrado

En 1960 la Sociedad Bolivariana de Venezuela hizo un llamado a los escritores para que mantuviesen una pauta de reverencia cuando se refiriesen al Libertador[24]. Ignoramos las causas que precipitaron este llamado; quizá algún escritor de aquellos tiempos iconoclastas profirió algún exabrupto en contra de Bolívar; quizá nada especial ocurrió, pero los miembros de la sociedad que tiene por objeto velar por su memoria temieron que así fuera, y consideraron oportuno dictar una providencia sobre el particular. Hasta cierto punto el llamado pareciera innecesario. La veneración por Simón Bolívar, la presentación hagiográfica de su vida ejemplar, la idealización de su persona, y la constante rememoración de su gesta han estado presentes en gran parte de los escritores e intelectuales venezolanos. El culto ilustrado, es decir, aquel sustentado por el discurso oficial, ha mantenido tal constancia en la vida venezolana que es difícil precisar su comienzo y sus cultores. Advertía Picón Salas (1983: 96) que «el legítimo culto de su nombre... se congeló entre nosotros en vanagloria estática. Se usó y abusó de Bolívar haciéndole descender hasta el nivel de nuestras querellas, facciones y vanidades locales».

Nos referimos al culto que pudiera resumirse en este pensamiento de Laureano Villanueva[25].

> «Bolívar no cabe en los moldes de la humanidad. Los demás hombres pueden ser juzgados y comparados entre sí, desde Sucre hasta Washington, desde Miranda hasta San Martín, desde Santander hasta Páez. Él no. Él es único, incomparable, magnífico, de fuerza sobrenatural, por encima de los hombres y de la historia, como los astros por encima de todas las cumbres de la tierra y por encima de todas las nubes del espacio. Bolívar ocupa un reino aparte entre los hombres y Dios[26].»

Curioso pensamiento para un académico. Bolívar, un semidiós que no puede ser ubicado entre los hombres ni medido en la historia. ¿Pensaba el rector Villanueva en la manipulación del pueblo o era, como todos, víctima de la fiebre bolivariana? Pero no solamente los intelectuales venezolanos –sería fatigoso citar los nombres de la veneración bolivariana–, sino los de otros países latinoamericanos han

contribuido a este culto ilustrado. Mencionemos algunos ejemplos magníficos.

Del *Canto trunco a Bolívar* de Rubén Darío[27],

¡Oh tú, a quien Dios dio todas las alas
con tu condición de cortarlas…!
¡Oh tú, proto-Cóndor de nuestras montañas!
(…)
¡Tu voz de Dios, hirió la pared de lo obscuro!

De José Martí[28],

«Cuentan que un viajero llegó un día a Caracas al anochecer, y sin sacudirse el polvo del camino, no preguntó dónde se comía ni se dormía, sino cómo se iba adonde estaba la estatua de Bolívar. Y cuentan que el viajero, solo con los árboles altos y olorosos de la plaza, lloraba frente a la estatua, que parecía que se movía, como un padre cuando se le acerca un hijo. El viajero hizo bien, porque todos los americanos deben querer a Bolívar como un padre… Bolívar murió de pesar del corazón, más que de mal del cuerpo, en la casa de un español en Santa Marta. Murió pobre, y dejó una familia de pueblos.»

De Pablo Neruda[29],

Yo conocí a Bolívar una mañana larga
En Madrid en la boca del quinto regimiento
Padre, le dije, ¿eres o no eres o quién eres?
Y mirando el Cuartel de la Montaña dijo:
«Despierto cada cien años, cuando despierta el pueblo».

Recogen estos tres connotados poetas las características principales del culto bolivariano. En Darío, la condición semidivina. En Martí, la condición paterna. En Neruda, la condición mesiánica. Como veremos a continuación, estas características expresadas a través de la pluma ilustrada, son aproximadamente las mismas que podemos encontrar en el culto de tradición oral. Más moderada, pero igualmente elevada, es la redacción de Arturo Uslar Pietri para la entrada de la biografía de Simón Bolívar en el prestigioso *Diccionario de Historia de Venezuela*[30].

«Miraba el continente como una unidad y llegó a expresar, en documentos luminosos y

> todavía plenos de validez, las más vastas y penetrantes concepciones sobre su realidad y sus posibilidades futuras… Lo que realizó en su no larga existencia es desmesurado; lo que dejó como pensamiento político y visión de futuro americano es incomparable y, en su mayor parte, actual. »

Se insiste aquí en la eterna e incomparable validez del pensamiento y visión de Bolívar como guía para el futuro americano. No es sorprendente, entonces, que pueda ser utilizado para legitimar propuestas políticas en cualquier tiempo y lugar. Como dice John Lombardi (2008: 176 y ss.), con frecuencia la historia trata mal a los héroes porque busca en ellos mensajes y respuestas mucho más allá de lo que vivieron, idealizándolos y utilizándolos para el beneficio inmediato del presente; «el peso de la canonización oficial sobrepasa la verdadera significación histórica, y convierte al héroe en una caricatura maleable por el entusiasmo nacional del momento, para servir como soporte patriótico a las sucesivas versiones de una agenda política inmediata»[31]. Luis Ricardo Dávila (2005: 15-16) traza las consecuencias éticas y políticas del culto a Bolívar, y de la reconducción de toda la historia a un solo hombre. En primer lugar, Simón Bolívar se transforma en un ideal que no sólo debe moldear la vida de la nación sino la de cada venezolano. En segundo lugar, se acentúa una ética voluntarista, con los consiguientes elementos totalitarios, que tiene la utopía como proyecto, y el fracaso como resultado. «Como si viviéramos en un permanente delirio sobre el Chimborazo que sólo nos lleva a arar en el mar». Y por último, la absoluta permanencia de este pensamiento que, después de ciento ochenta y ocho años de vida republicana, sigue vigente.

El mito histórico marxista

A finales de los años sesenta, Germán Carrera Damas presentó en la Universidad Central de Venezuela un trabajo de ascenso titulado *El culto a Bolívar*, que se convertiría en la primera lectura crítica sobre el mito bolivariano. «Desde ese momento –dice Luis Castro Leiva (2005: 252-254)– ya no se podrá visualizar ese pasado patético como un mero caudal de acumulaciones sentimentales ingenuas, sino como parte intrínseca del proceso de legitimación política generado por nuestra historia y praxis política». Se refería Castro Leiva al patetismo en el tratamiento de la biografía del Libertador, asimilada a una hagiografía caracterizada por el martirio, el apostolado, la entrega inmolada, la presencia del sufrimiento desde su infancia, renovado en liberación y en la búsqueda de libertad universal. En el momento de

su aparición el libro de Carrera Damas fue un tanto desatendido más allá de los sectores académicos; sin embargo, alcanzó cinco ediciones. Hoy es una obra que despierta un gran interés, dado el *remake* bolivariano que ha tomado proporciones incomparables, al punto que la propia República ha sido denominada con el patronímico del Libertador. En síntesis, su teoría es la siguiente (1988: 56-58): el culto a Bolívar, si bien pudo apoyarse en un culto popular, es decir, un *culto del pueblo* sufrió una operación ideológica mediante la cual se transformó en *culto para el pueblo* con el objetivo de «manipular las aspiraciones socioindividuales al conformar las conciencias sobre un patrón ideológico». Mediante esta transformación los valores de libertad, igualdad y democracia, se presentaron como hechos adquiridos por el pueblo venezolano, en tanto fueron cumplidos por Bolívar.

> «La existencia en las grandes masas del pueblo venezolano de un sentido igualitario que se sobrepone a toda evidencia de desigualdad social, y aun de discriminación racial, es la expresión más patética de la eficacia de esta operación ideológica, montada por la clase dominante.»

El bolivarianismo, en opinión de Carrera Damas (2006: 395-398), fue ensayado reiteradamente desde fines del siglo XIX. La dislocación ideológica sobrevenida a consecuencia de la Independencia, requería un restablecimiento del poder a manos de la clase dominante, y la fórmula ideológica para lograrlo consistió en rescatar el indiscutible prestigio de Simón Bolívar que era válido para todos. Describe Carrera Damas que en el centenario de Simón Bolívar, el entonces presidente Antonio Guzmán Blanco manipuló la conciencia religiosa popular proclamando la naturaleza semidivina del Libertador. «Mediante esta estrategia obtuvo resultados importantes, al apropiarse de dos armas de las cuales habían carecido los liberales reformistas: el bolivarianismo y la conciencia religiosa regida por la Iglesia cristiana católica». Posteriormente, los intelectuales del régimen de Juan Vicente Gómez construyeron a Bolívar como un legitimador de la dictadura, que operaba bajo el lema «Unión, paz y trabajo». Su sucesor, Eleazar López Contreras, continuó la creación y promoción del bolivarianismo institucionalizado como medio de conducción social; y Marcos Pérez Jiménez hizo del culto bolivariano un pilar fundamental de su movimiento denominado «El Nuevo Ideal Nacional». Las Fuerzas Armadas fueron declaradas herederas directas y universales de los ejércitos de la Independencia y principales guardianas del culto. De este modo el culto heroico se transformó en un rector de las conciencias, particularmente en el sector militar, al

identificarse la patria con el héroe mismo, y convertir al pueblo en «espectador de una gloria que no le pertenece».

El mito cristiano

La naturaleza semidivina (o divinizada) atribuida a Bolívar, y la condición de «segunda religión» son para Elías Pino Iturrieta el tema de consideración fundamental para comprender el bolivarianismo. En su obra *El divino Bolívar*, el historiador lleva a cabo un detallado seguimiento del surgimiento del mito cristiano de Bolívar[32]. La primera manifestación que recoge Pino Iturrieta (2006: 32-34) es la ocurrida el 19 de abril de 1832 en San Fernando de Apure, con motivo de las inundaciones causadas por el desbordamiento del río Apure. La habitual procesión de Jesús Nazareno para rogar la ayuda divina en tales circunstancias fue sustituida por otra de naturaleza cívica en la cual unas niñas mostraban un cartón con la efigie de Bolívar y señalaban la leyenda de su célebre frase atribuida: «Si la naturaleza se opone lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca». Poco después, en la población de Guanare, en diciembre de 1836, los directivos de la Sociedad Progresista solicitaron al Concejo Municipal que el aniversario de la muerte de Bolívar fuese conmemorado con una procesión en la cual su efigie paseara en andaderas por el pueblo.

En 1842 el Congreso decretó la repatriación de los restos del Libertador. Pino Iturrieta (2006: 43) cita un fragmento de «Mis exequias a Bolívar» de Juan Vicente González[33] y comenta:

> «Los políticos fraguan la historia torcida del gran hombre. Los hijos abandonan al padre en inhóspita soledad. La naturaleza se entristece por el tamaño de la felonía. Acaso los fundadores de la nacionalidad autónoma y sus descendientes tienen una culpa que lavar… Heredan la gloria del progenitor excepcional pero también el crimen del parricidio.»

El párrafo glosado de González sugiere un cuadro de Caspar David Friedrich en un exasperado imaginario romántico de tormentas bajo la luz de la luna:

> «Yo vi escoger con esmero los colores más negros para retratarle, despedazar sobre sus sienes el laurel de la victoria, arrojar un velo de olvido sobre sus hazañas y cubrir con una nube de improperios sus eminentes glorias… ¡El padre de tres Repúblicas abandonado en el desierto! El bramido distante de las olas que azotaban las playas: la luz fúnebre de la luna que medio alumbraba el sepulcro…»

El tema del parricidio es, sin duda, de la mayor importancia. Por una parte siembra una culpa perenne en los venezolanos, por la otra contribuye a la asimilación cristológica del Libertador. Pino Iturrieta (2006: 166) expone dos momentos pastorales del primer cardenal venezolano, monseñor José Humberto Quintero. El primero ocurre en Mérida, en 1930, con motivo de la conmemoración de la muerte de Bolívar. Dice así el prelado:

> «... ante ese grito infando, comparable al rabioso «¡Crucifícale! ¡Crucifícale!» del pueblo deicida, el Libertador, imitando al Divino Maestro, guardará un digno, impresionante, doloroso silencio.»

Cincuenta años después, en 1980, con motivo de la misma conmemoración, escribe en el diario *El Universal*:

> «Cerrado felizmente a comienzos de este siglo el ciclo doloroso de las guerras civiles, los años de paz que por fin ha disfrutado Venezuela y las dos décadas largas que lleva de libertad, nos permiten pensar que la bondad divina ha dispuesto poner ya término a la larga y merecida sanción por aquel pecado público de la patria.»

El cardenal cierra el ciclo declarando que los venezolanos, pueblo deicida, fueron merecidamente castigados por su crimen, y una vez pagadas las culpas obtuvieron la paz como fruto de la expiación. En tono irónico Manuel Caballero (2000: 474) comenta:

> «Pero, además, nosotros tenemos nuestra culpita particular, que es el complejo del parricidio. Todo el alboroto con Simón Bolívar toca esa fibra, por lo que tenemos –de una forma y otra– que contribuir a compensar ese horrible crimen que cometimos contra el Libertador; por lo demás, eso de desmembrar a Colombia es un razonamiento nuestro, de la gente que tiene cierto nivel cultural, pero la gente normal de la calle, ésa no sabe exactamente quién es Bolívar pero sí dice que hicimos muy mal matándolo.»

La noción de un Bolívar mártir, asesinado e incomprendido por su pueblo, es obviamente cercana a la historia sagrada, y a la tentativa de trazar un paralelo entre su vida y la de Cristo. Sin duda, en este asunto el culto histórico oficial se aproxima al culto oral, y en cualquiera de los dos casos se trata del culto al padre muerto; el culto a quien, como Cristo, vino a esta tierra para salvar a la humanidad y construir una sociedad armoniosa, obteniendo como resultado la incomprensión y la traición de sus seguidores. La semejanza de su muerte con la pasión crística ha sido resaltada en innumerables

versiones. El propio presidente Chávez ha sostenido el paralelismo al decir que a Cristo «lo mataron los ricos», o también «los que mataron a Cristo se han apoderado del mundo», igual que ocurrió con Bolívar. En diciembre de 2007 anunció tener serios indicios de que Simón Bolívar había sido asesinado por la oligarquía colombiana. A tal efecto nombró una Comisión Presidencial, presidida por el Vicepresidente y los ministros de la Presidencia, Interior y Justicia, Relaciones Exteriores, Defensa, Educación, Finanzas, Salud, Cultura, y Ciencia y Tecnología para realizar la investigación. Asimismo ordenó al director del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas el análisis de los restos del Libertador conservados en el Panteón Nacional, ante la duda de que no fuesen auténticos. Hasta el momento no conocemos los resultados de tales investigaciones.

Volvamos al recuento histórico con Pino Iturrieta (2006: 45-48). En 1874 Antonio Guzmán Blanco estableció el Panteón Nacional en la antigua iglesia de la Santísima Trinidad. Conocido el laicismo del Ilustre Americano, este acto representaba también la secularización de un recinto sagrado, pero, al mismo tiempo, la recreación religiosa de lo profano, pues el Panteón tenía (y tiene) la función de guardar a los muertos de la patria, los antepasados gloriosos, cuyas vidas son ejemplares como las de los santos. Trasladadas las cenizas de Bolívar el 28 de octubre de 1876, el escritor Jesús María Sistiaga entonó este discurso:

> «¡Padre!, sigue ya a tu Olimpo: álzate sobre tu trono de gloria y custodia con tu eterna mirada los portentos de nuestro progreso y la paz perdurable entre tus hijos.»

Más allá de la retórica pomposa en un escritor de prosa menor, nos queda que Bolívar es padre, dios y guardián de la historia de Venezuela; los mismos temas de Darío, Martí y Neruda.

El general Eleazar López Contreras fue también muy activo en la propagación del culto. Fundó la Sociedad Bolivariana de Venezuela en 1938, en cuyos considerandos de rigor se establece que «cumple el Gobierno Nacional con estimular este culto», de modo que su entronización quedó grabada en la retórica oficial. También que «el país aguarda una acción social y cultural informada precisamente en el ideario político del Libertador y de los Próceres que lo secundaron». Esta espera parece haber llegado a su fin cuando la Constitución de 1999 estableció que «La República de Venezuela es irrevocablemente libre e independiente y fundamenta su patrimonio moral y sus valores de libertad, justicia y paz internacional en la doctrina de Simón Bolívar, el Libertador». López Contreras fundó además la Agrupación Cívica Bolivariana en 1940 para las elecciones de legislaturas

estadales y concejos municipales. Los fines del General eran sin duda más políticos que religiosos.

> «… la verdad es que mi gobierno creyó necesario levantar el adormecido culto por nuestro Héroe Máximo, Bolívar, por su Obra de Liberación Continental y por sus principios doctrinarios, para oponerlos a las nuevas doctrinas, llámense nazista, fascista o comunista, que han estado tratando de infiltrarse y dominar todas las actividades humanas… Aún más, con una doctrina patriótica y nacionalista se podría contener y eliminar las tendencias a que cada grupo triunfante en nuestras contiendas civiles y políticas, volviera con la funesta tradición de imponer una nueva Causa Sectaria con su correspondiente Caudillo y organizador de otro gobierno arbitrario y despótico[34].»

Pareciera haberse adelantado para darle la razón al doctor Carrera Damas en su tesis de la manipulación política del mito. Concluye Pino Iturrieta (2006: 187):

> «Seguramente los académicos y los políticos jamás imaginaron las barreras que podía traspasar el semidiós de la República letrada… Ahora lo convocan los pobres debido al acicate de sus angustias, a través de una operación que debe parecer irracional a los intelectuales sentados en los sillones de las Academias o en las butacas de la Sociedad Bolivariana, y a los gobernantes que lo han trajinado en sus oraciones infinitas. La cuestión radica en averiguar si los de arriba y los de abajo no han hecho la misma cosa desde los orígenes de la religión nacional.»

Veamos cómo se ha planteado el origen del mito bolivariano. En primer lugar, ¿comienza arriba o abajo, como se pregunta Pino Iturrieta? ¿Es el efecto de la manipulación de los de arriba sobre el culto popular, de acuerdo con Carrera Damas, o más bien la existencia de dicho culto obligó a la clase dominante a tomar cartas en el asunto? ¿Son dos corrientes paralelas que avanzan en el mismo sentido? Aníbal Romero (2001a: 45) disiente de la tesis de Carrera Damas en cuanto a considerar que el culto bolivariano obedeció a una maniobra política de la clase dominante.

> «No es, pues, el «culto a Bolívar» un instrumento de la clase dominante para adormecer al pueblo; es, más bien, el instrumento de todo un pueblo para autoengañarse respecto a nuestro fracaso como sociedad, para no hacer frente a nuestra incapacidad, hasta ahora, para edificar un orden sociopolítico estable y libre, que haga posible la prosperidad de la mayoría. El «culto» es un *consuelo*, sin que ello implique negar la importancia del respeto a la memoria de un hombre grande, como lo fue Bolívar. Esto último es distinto a exaltar ese merecido reconocimiento al plano de lo cuasi-religioso, simplificando y distorsionando la historia para ajustarla a las exigencias del mito.»

Sugerimos que la inevitabilidad del mito se apoderó de todos los venezolanos sin importar si estaban arriba o abajo, estableciéndose distintas versiones de acuerdo con los referentes culturales. También Luis Castro Leiva (2005: 243-244) coincide con Carrera Damas y Pino Iturrieta en considerar que «una sociedad que 'revolucionariamente' se laiciza como la venezolana, siendo tan densamente católica como lo fue, pudo hacer –con el tiempo– un trasvasamiento: las creencias de lo religioso a lo político». Insiste Castro Leiva (2005: 281-286):

> «La universalidad del *mito* reclama entonces el puesto, el valor y la función conceptuales de una teología. De hecho, en este caso particular toma prestado a la religión católica la fuerza y estructura de sus creencias... Desde la Independencia y, en particular, a través de una concepción «ilustrada» de la idea de libertad, el mito y su culto se confunden con una específica filosofía de la historia política, *i.e.* el progresismo. Es decir, insufla a la historia de la salvación del hombre cristiano el sentido de una historia de la idea del desarrollo «progresivo» de su emancipación liberal.»

Es fundamental la noción de «paternidad infalible» que añade Castro Leiva, ya que resume en ese concepto dos cualidades fundamentales del mito bolivariano: la condición paterna y la semidivina (o divina); es decir, un padre, como Dios, infalible.

> «El individuo Simón Bolívar se abstrae hasta hacerse humanidad; su discurso particular, una vez histórico, se convierte ahora de ese modo en el desarrollo de una lógica esencial de la razón universal de la «causa nacional», esto es, de nuestro afán de poder ser o de llegar a ser nosotros mismos: el problema de la identidad nacional y un anverso antropológico, el de vivir de manera ineluctable (el tener que vivir) nuestro mito de una paternidad infalible y el de nuestra existencia caída...»

Sin duda, esta penetración en la religiosidad del mito bolivariano abre nuevos caminos de interpretación, en tanto ese padre infalible no lo es solamente en lo religioso sino en el sentido laico de la historia. Bolívar encarna nuestra identidad, la que debemos alcanzar y no tenemos, del mismo modo que Cristo redime a la humanidad de su condición pecadora y la conduce a la salvación. Pero un padre infalible genera un peligro político. Orienta la conciencia popular hacia formas autoritarias y despoja a la conciencia individual de su empoderamiento. Dicho de otro modo, asistimos a una paradoja, y es que siendo Bolívar el paladín de la libertad de los pueblos, su mito prepara a los creyentes para la aceptación de las dictaduras, y el seguimiento fiel de quienes asuman ser los herederos de tal paternidad.

El mito pagano

La religiosidad de la veneración bolivariana, para Pino Iturrieta, o el establecimiento de una segunda religión, o religión civil, para Carrera Damas, así como la salvación del hombre cristiano para Castro Leiva, como premisas de la creencia en Bolívar, parten de la comparación del mito con la historia sagrada y los rituales de la Iglesia católica. En tanto la religión bolivariana es considerada como el «trasvasamiento» de lo religioso a lo político, o de lo sagrado a lo profano, sería una suerte de compensación republicana por el «asesinato» de Dios que supuso el derrocamiento del orden monárquico. De hecho, mucho se ha insistido en lo descreído del pueblo venezolano, o en su laicismo casi innato, como si después de haber perdido la fe en el rey, y por lo tanto, en Dios, ya no hubiera sido capaz de volver a creer en nada. Esta visión parte de la identificación de la religión con la doctrina cristiana ortodoxa, lo que sería un paradigma propio del culto bolivariano ilustrado; el culto que han profesado numerosos historiadores y políticos, con o sin dobles propósitos; el culto histórico que buena parte de las élites ha sostenido por su antepasado principal. O simplemente el culto al que está obligado todo escolar desde sus primeras letras: admirar a Bolívar, venerar su memoria, enorgullecerse de su gesta. En contrapartida, las versiones orales del mito bolivariano, recogidas en las investigaciones antropológicas, han sido un tanto soterradas por los estudios históricos. Sin embargo, es de ellas de donde provienen los más elocuentes testimonios acerca de la fuerza y profundidad del mito en el pueblo venezolano.

La primera conclusión a la que llegamos a partir de la lectura de las fuentes antropológicas es que la religiosidad venezolana no se ajusta en forma ortodoxa a ninguna creencia. Es, como piensa la antropóloga Michaelle Ascencio, una religiosidad heterodoxa, personal, asimiladora y cambiante, que puede anexar y eliminar creencias y ritos de acuerdo con distintas circunstancias sociales e individuales. En la medida en que las creencias populares han sido consideradas como un producto menor y degradado de la religiosidad, y que el patrón religioso es en Venezuela la religión católica apostólica y romana, se deja de ver la importancia de lo que podríamos llamar religiones alternativas. Desde el culto autóctono a María Lionza, la santería, o las nuevas formas de creencias reunidas en las prácticas *New Age*, hasta el ascenso constante de las Iglesias evangélicas, particularmente en los sectores populares, el espectro religioso venezolano es sumamente amplio y variado. En cuanto a la santería, dice Ascencio (2007: 15) que «ha traspasado sus marcos

étnicos tradicionales, rompiendo sus fronteras (étnicas y económicas) al incorporar a individuos y grupos de diferentes estratos sociales. En síntesis, se reconoce ahora el estatus universal de esta religión». Cualquiera puede recurrir a la santería, como a otra creencia, para intentar resolver un problema que se escapa de sus posibilidades; tanto rezar a una virgen o personaje del santoral católico como consultar el tarot o las runas vikingas. En Venezuela, antes que preguntarle a alguien qué religión profesa, es más certero preguntar a quién le reza. Un ateo puede «tenerle fe» a la Virgen del Valle; un estudiante de medicina a José Gregorio Hernández[35], y un certificado académico puede consultar con un santero por la enfermedad de un ser querido. Resulta clara la afirmación de Ascencio (2007: 135).

> «Para Freud, que creía tan firmemente que la ciencia suplantaría a la religión, las supersticiones estaban «fuera de lugar». Pero la religión no es la antesala de la ciencia, es un conjunto de representaciones y de prácticas que satisface una necesidad social y, responde, al mismo tiempo, al desamparo y a la incertidumbre de la humanidad.»

Lo particular del fenómeno religioso en Venezuela es la permeabilidad y versatilidad de las creencias y ritos que se esconden bajo una aparente máscara de descreimiento. Quien busque creyentes y practicantes ortodoxos encontrará ciertamente un reducido número; quien busque creencias y prácticas aisladas, e incluso contradictorias, se sorprenderá de la religiosidad que anima el imaginario venezolano.

Yolanda Salas de Lecuna (1987: 121) coincide con este criterio en cuanto al pluralismo de la religiosidad venezolana, y al hecho de que las diversas creencias no son compartidas universalmente. Sin embargo, insiste en denominarlo como «religiosidad popular» o «catolicismo popular», lo que le asigna una localización de clase que no es enteramente satisfactoria. Como ya comentamos, la heterodoxia religiosa es una característica que abarca a todos los sectores sociales. La definición de Salas es la siguiente:

> «Llamamos aquí catolicismo popular al sistema de creencias, explicaciones, prácticas y formas de asumir la religión cristiana enraizada en la tradición oral, pero no necesariamente ceñidas a la teología y ortodoxia oficial cristiana… La Historia Sagrada, por ejemplo, es recreada. Aunque ésta, en gran parte, es tradición oral fijada por la escritura, el catolicismo popular la hace dinámica, y, a lo recibido, le incorpora nuevas interpretaciones, en donde se mezclan la superstición, la magia y lo personal.»

Los elementos religiosos provienen también de las culturas

aborígenes y africanas que les proporcionan variedad, y que, precisamente por su heterodoxia, no tienen que ser compartidos unánimemente. En cierta forma, cada creyente puede confeccionar su propio menú. Incide también en esta aproximación heterodoxa y personalista lo que Pino Iturrieta (2007a: 65) llama «la vista gorda de los obispos» frente a las trasgresiones morales de los blancos criollos durante la Colonia, lo que los obligó al mismo disimulo con las castas dominadas, produciendo una «cultura de transacción» que abre el camino a «una conducta ambivalente y poco orientada a las salidas enfáticas». Pareciera, pues, que la sociedad venezolana en todos sus niveles y creencias, y desde tiempo atrás, desarrolló un modo personal de religiosidad que no se aviene a la aceptación total de dogmas y prácticas ortodoxas. Otro tanto pudiera decirse de la memoria histórica. También en este terreno encontramos un campo fértil para la comprensión del imaginario y de las creencias sociales que perviven en la conciencia colectiva. Del mismo modo que hay una religión mayoritaria –el catolicismo–, hay también una historiografía bolivariana –el culto ilustrado del Libertador– que se propaga en diversos niveles de la educación formal y de la retórica del Estado; pero ambas son interpretadas desde la subjetividad que ha construido la memoria colectiva. Yolanda Salas (2006: 301) ofrece la siguiente definición:

> «Por memoria o conciencia histórica colectiva entendemos cómo una comunidad recuerda, se apropia e interpreta la historia. De estas percepciones emergen textos, representaciones y arquetipos culturales que se formulan en palabras e imágenes. ... En otras palabras, estamos en el campo de la construcción social y de lo simbólico, del mito y sus dramatizaciones, así como el desmontaje de las estructuras profundas, que a modo de arquetipos culturales, modelan la conciencia colectiva.
>
> »... la memoria colectiva no es ni ha sido nunca estática sino que se refleja en ella una dinámica, que ha ido acumulando (recordando y olvidando) los diferentes episodios históricos, sus impactos sociales y culturales. Es una memoria que conserva los hechos y los hitos que ha decidido recordar y que modela su voz y subjetividad.»

Un buen ejemplo de esto lo tenemos en el propio Hugo Chávez (Blanco Muñoz, 1998: 59-61). Obsesionado por su antepasado Maisanta, de quien dudaba si era un héroe o un asesino, recorrió los pueblos de Apure y Barinas con un pequeño grabador para entrevistar a los ancianos, y en sus testimonios pensó descubrir la verdadera historia de las luchas populares. Posteriormente el libro de José León Tapia[36], *Maisanta, el último hombre a caballo* (1974), le confirmó la certeza de que Pedro Pérez Delgado (apodado Maisanta) fue un héroe y un luchador popular que guerreaba contra Gómez, y, a su vez, fue hijo de un coronel de guerrillas de los años 1840. Una carta de Ezequiel Zamora para los jefes guerrilleros del estado Guárico, que el

propio Chávez encontró, es para él testimonio de que el «general del pueblo soberano» llamó a Pedro Pérez, el padre de Pedro Pérez Delgado (Maisanta) a incorporarse a sus filas. Para algunos el coronel Pérez Delgado era un bandido ladrón de ganado; para su descendiente Hugo Chávez, un luchador por la libertad, y así porta un escapulario que le perteneció (o se le atribuye dicha pertenencia). Con esta saga Hugo Chávez se incluye en lo que Salas de Lecuna (1987: 139 y ss.) denomina «épica de los vencedores», o conciencia épica.

> «Para los vencedores, la historia oral es, por lo regular, genealogía, sagas de familias o suertes de dinastías que relatan los orígenes, las hazañas, los eventos guerreros, el poder económico y político, como también hechos glorificadores relacionados con el progreso tecnológico, cultural y económico de la región.»

Si bien los vencedores no lo han sido literalmente en todas sus lides, la idea central que domina este tipo de narrativa incluye las siguientes variantes: la descendencia de castas guerreras o intelectuales, protagonistas de la «Historia Grande»; el derecho a una cuota de poder; y el ejercicio guerrero, político o intelectual. En el caso de la memoria épica de Hugo Chávez se trata de la descendencia de una casta guerrera enfrentada al poder central.

Para comprender la inclusión del mito bolivariano en la religiosidad popular es necesario acercarse al culto de María Lionza. Se trata de un culto autóctono venezolano cuyo origen no está claramente determinado. La antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño (1996: 117-121) considera que María Lionza es «un auténtico discurso religioso latinoamericano del siglo XX». De acuerdo con esta autora, se encuentran documentos que prueban su existencia desde el siglo XVIII; en general, los estudios antropológicos consideran que su consolidación tuvo lugar durante la expansión petrolera, hacia 1936.

Las distintas versiones del mito coinciden en que María Lionza era la hija de un cacique de la etnia caquetía, que aparece acompañada de una onza (un felino americano), aunque en otras representaciones monta una danta o tapir. Su imagen es la de una mujer blanca, de ojos claros, identificada con las vírgenes católicas, particularmente con la Virgen de Coromoto, patrona de Venezuela, cuya veneración fue muy popular durante la dictadura de Pérez Jiménez. Ya en su representación iconográfica puede verse el sincretismo del culto marialioncero, puesto que incorpora la imagen de una virgen católica con una diosa indígena, y es, a la vez, una mujer blanca e hija de un cacique indígena. Actualmente el culto ha asimilado creencias y ritos de diversos orígenes, sobre todo de la santería y el espiritismo.

En 1967 Beatriz Veit Tané profetizó que la Gran Colombia

vendría de nuevo en 2000. «La 'Edad de Oro' que está por venir es la de la Gran Colombia, el sueño de Bolívar otra vez hecho realidad... El mesías que llegará es una mezcla de Bolívar con Cristo. Su reino será el de la justicia y el amor... 'Reino de Dios' y 'aparato de Estado' aparecen de esta forma estrechamente unidos. Nacionalismo, bolivarianismo, religiosidad y feminismo resultan a la larga una misma y única cosa». Es interesante que el antropólogo Gustavo Martín haya recogido en 1983 (171-174) esta leyenda profética según la cual volvería un retorno a la naturaleza, y elementos transformadores de la estructura de clases, dentro de una lucha nacionalista.

> «Es indiscutible que la creencia en la venida de un Mesías puede tener importantes consecuencias para la vida política del país y no es de extrañar que esta creencia en la cual se expresan, no solamente afectos individuales, sino también una situación real, objetiva de nuestro país (injusticias sociales, incertidumbre política, etc.) termine de una u otra forma siendo recuperada por los grupos dominantes de la sociedad venezolana. El asistencialismo sobre el cual se mueve el Estado en Venezuela, que parece estar en la base de esta interpretación utópica de carácter teocrático, constituye a la vez el firmamento de una recuperación política posible.»

De acuerdo con esta profecía, la «Edad de Oro» sería una revancha de los grupos excluidos que en el año 2000 encontrarían un redentor, un nuevo Bolívar que pondría fin a su marginalidad. No podía Martín cuando publicó este texto suponer la llegada de Hugo Chávez al poder, pero es plausible la hipótesis de que este contenido mesiánico quizá formase parte de la conciencia popular. En todo caso, en el año 2000 entró en vigencia la Constitución Bolivariana y la identificación de Chávez con Bolívar ha sido un tema constante, o bien como expectativa de sus seguidores, o bien como burla de sus opositores. Martín considera que Bolívar representa una confluencia entre el delirio místico y el delirio laico, y que ambos conducen a una redención política con visos milenaristas.

> «Podemos afirmar incluso que si esta ideología no ha llevado a expresiones reivindicativas más firmes se debe al hecho de que ha sido fácilmente recuperada, bajo la forma de un patrioterismo, por las clases dominantes de la sociedad. De nuevo se trata aquí de un fenómeno de polisemia que opera esta vez a nivel mágico-político y según el cual la existencia de unos significantes compartidos genera la ilusión de una ideología nacional.»

Esta tesis de Martín, aunque presenta similitudes con la de Carrera Damas, de acuerdo con Yolanda Salas de Lecuna (1987:

38-39) no coinciden plenamente. Para Martín, el culto a Bolívar es polisémico, y en esa medida la acción ideológica ejercida por el sector dominante quedaría diluida. Dice Salas:

> «A mi parecer existe más afinidad que divergencia entre ambos autores... Sin pretender negar la interacción existente entre ambos cultos –el creado para el pueblo y el generado por el pueblo– y aceptado que la acción del primero no ha sido producto del azar, sino de una conciencia clasista de dominación, como bien lo señala Carrera Damas a lo largo de su trabajo, quisiera destacar el hecho importante de que una conciencia popular regida y enmarcada dentro de una cultura tradicional, cuyos patrones inmediatos y casi únicos de referencia histórica son la Biblia, la Historia Sagrada, el santoral cristiano y leyendas religiosas –interpretadas con un sentido muy peculiar que raya en lo ingenuo y mítico– además de los romances de tradición hispánica enraizados en los cantares de gesta, modela una imagen heroica de Bolívar en analogía a dichos patrones de referencia.»

Si bien el término pueblo es usualmente utilizado en Venezuela, y en general en América Latina, como sinónimo de pobreza e inferioridad de estatus socioeconómico, lo cierto es que ambos, pueblo y élites, pertenecen e integran la nación venezolana. Las clases dominantes, como bien pudimos ver en el caso de Laureano Villanueva y otros muchos historiadores e intelectuales, también entonaban (y entonan) un culto bolivariano. En segundo lugar, se atribuye a la clase dominante una «conciencia» que crea el mito para el uso manipulativo político, mientras que el pueblo lo crea por vía ingenua o mítica. Salas de Lecuna (1987: 39) afirma que, por una parte, no puede sustentarse la noción de una ideología hegemónica del sector dominante en la construcción del mito bolivariano, ya que el culto popular participa también de características similares que surgen espontáneamente de la tradición. «Para el sector dominante... [es] un producto ideológico elaborado conscientemente y un recurso de fomento de una falsa conciencia nacional, como también un modelo ejemplarizante de buen comportamiento y bandera para la realización de programas políticos; hay que destacar que para el sector dominado ha sido un medio de expresión de tensiones sociales, étnicas, culturales, y una búsqueda de soluciones y alivios a necesidades básicas». Pareciera tratarse de un intento por compaginar el análisis marxista con la antropología funcionalista, de modo que ambos polos del mito puedan integrarse. El Bolívar unificador, que resultaba útil a los fines de la clase dominante, sería la contrapartida del Bolívar redentor, que vendría a poner fin a las injusticias a favor de las clases dominadas. Es decir, el mito de Bolívar, por su carácter polisémico, puede ajustarse a diferentes lecturas y fines políticos. Para Salas de Lecuna (1987: 48-49) hay una intercomunicación entre la conciencia histórica popular y la imaginería creada por la historiografía literaria

y pictórica, que lo presenta jurando en el Monte Sacro, o recibiendo los dones sobrenaturales en el Chimborazo; al respecto son elocuentes las reproducciones del cuadro de Tito Salas en paredes de santuarios, altares, revistas y diversas publicaciones, que ilustran el éxtasis místico del Libertador, como si se tratara de una prueba documental.

> «En este caso la imaginería creada por el sector ilustrado refuerza la generada por el sector popular; ambas, provenientes de una tradición más antigua, se funden de nuevo en la conciencia popular, y lo erudito deja de ser simbólico y estético para convertirse en dogma de fe. Imaginación poética y creencia convergen para dar nacimiento a una nueva realidad y recreación del mito, no como mera ficción sino como algo acaecido.»

Otro tema importante es el tratamiento de la memoria colectiva popular para interpretar el hecho de que Simón Bolívar era uno de los más ricos terratenientes de Venezuela. Esto se diluye con la exaltación de su generosidad, su entrega total a la causa independentista, y su muerte en la pobreza y soledad. La historiadora Inés Quintero (2003: 123), en su biografía de María Antonia Bolívar, hermana mayor del Libertador, documenta que la fortuna de la familia Bolívar Palacios, si bien mermada por la guerra, como lo fueron todas, mantenía todavía importantes activos, pero, naturalmente, a efectos del mito es imprescindible sostener la idea de su muerte miserable cercana a la indigencia. Dice Yolanda Salas de Lecuna (1987: 73-74) que esa pobreza atribuida a Bolívar en su muerte, «lo analoga con las mismas circunstancias de precariedad y necesidad en que se encuentra sumido ese sector social marginado de la población... en consecuencia, éste es percibido como el Padre de la Patria, particularmente de los necesitados, que buscan su auxilio para resolver tanto problemas económicos como espirituales».

Los rasgos mitificadores recogidos por Salas de Lecuna (1987: 82) en la zona costera de Barlovento y en el estado Anzoátegui son los siguientes:

1. Ubicuidad de su lugar de nacimiento. En las distintas versiones el nacimiento de Bolívar pudo tener lugar en Caracas, en Capaya (localidad barloventeña) o en la hacienda Palacios, propiedad de su familia materna situada también en Barlovento.
2. La creencia (no generalizada) de un bautismo precursor que adelantaría la fecha de su nacimiento del 24 de julio al 24 de junio, día de San Juan, patrono de los esclavos; y la marca de una estrella en la casa donde nació.
3. El origen mestizo con tres opciones: Concepción Palacios, su

madre, era negra; la verdadera madre era una esclava (probablemente la Negra Matea, su niñera), que lo tuvo con su padre Juan Vicente Bolívar; o fue adoptado. También se le considera descendiente del linaje de Guaicaipuro, aun cuando no está definido si se trata de una descendencia biológica o simbólica.

4. El designio sobrenatural que recae sobre su persona y la convierte en ser predestinado.
5. Un llamado metafísico o sobrenatural a la aventura guerrera.
6. El retiro o aislamiento del héroe para meditar y recibir iluminaciones e instrucciones especiales (como ocurrió en el Chimborazo).
7. Una ayuda sobrenatural encarnada en el caballo blanco, que es considerado un ángel protector.
8. La misión redentora y liberadora de la sociedad.
9. Una asimilación, por analogías, del héroe al contexto histórico bíblico y del santoral cristiano (el apóstol guerrero Santiago).
10. El carácter profético de su palabra.
11. La exaltación de sus cualidades humanitarias –generosidad, valentía, sabiduría.
12. La adjudicación de un espíritu mesiánico.

En síntesis Salas de Lecuna (1987: 82-83) define la figura mítica de Bolívar de la siguiente manera:

> «Héroe cultural, fundador y civilizador de naciones, convertido en Padre de la Patria, Bolívar encarna dentro del espíritu mesiánico que rota a su alrededor, el profeta que se retiró del reino de este mundo y dejó tras de sí un mensaje que el sentir popular ha transformado en esperanzador. Esta esperanza o suerte de espera mesiánica implícita o manifiesta, se expresa de diferentes formas… dentro del contexto mágico religioso de corte espiritista en el culto a María Lionza, Bolívar cumple un papel significativo que lo actualiza como agente histórico en el presente y en el futuro, trascendiendo así el pasado. »

Sin embargo, aclara la investigadora, que en su trabajo de campo no observó la presencia de un movimiento mesiánico, o de grupos organizados que creyeran en el retorno de Bolívar con la finalidad de incidir sobre las situaciones actuales. Prefiere hablar de un *espíritu mesiánico* que incluye la nostalgia por el pasado, y el anhelo de una sociedad que restaure la moral perdida.

> «El espíritu mesiánico alrededor de Bolívar cristaliza en torno a leyendas de corte popular, creadas dentro de una tradición próxima a la religiosa, y es reforzado por la iconografía y la retórica generada por la cultura oficial en su vertiente mitificadora del héroe.»

Los atributos de Bolívar son de distinta naturaleza: a) reivindicativos, es decir, respuestas a las peticiones individuales y de justicia social; b) progresistas, en tanto lemas de orden, paz y libertad; c) moralizadores, con la finalidad de erradicar la maldad y la corrupción; d) liberadores, para rescatar a la nación del yugo al que la someten las potencias extranjeras (Salas, 2008: 91-92). Faltaría, pues, enlazar la imagen mítica de Bolívar con el culto marialioncero. Bolívar pertenece a la corte libertadora –una de las muchas que componen el culto– junto con Francisco de Miranda, Antonio José de Sucre, José Antonio Páez y Juan Vicente Gómez. El Libertador es descrito como paternal, tierno, violento, autoritario, enfermo e incoherente. Gómez es grosero, autoritario, mujeriego. Ambos imparten órdenes tontas y absurdas. Representan el poder puro. Añade Clarac de Briceño: «Este poder lo tienen especialmente los militares, de modo que éstos son los consejeros natos de los políticos actuales, para quienes 'bajan' cuando éstos acuden a la consulta de las sacerdotisas... Este es un pueblo que vota 'democráticamente' pero cree a nivel de la representación sobre todo en la efectividad de los militares en el mando de la nación, aunque concibe a éstos como incoherentes a veces».

Relata Salas de Lecuna (1987: 95 y ss.) que cuando el espíritu de Bolívar «baja» en un médium o «materia» se conoce esto como «transportación»; solamente las «materias consagradas» pueden recibir a estos espíritus de gran jerarquía, llamados de «alta luz». A Bolívar se le invoca para hacer peticiones, auxilios en caso de persecución, para progresar en la política, alcanzar los ascensos militares, y conseguir trabajo y dinero; ocasionalmente para resolver problemas familiares, enfermedades, y eventualmente amorosos. Como puede colegirse su poder tiene un amplio rango y actúa como el de una divinidad o algunos santos del santoral católico.

Dentro del mito pagano Bolívar es también un ánima milagrosa, enviado de Dios o héroe que aspira a la santificación. Chávez pareciera comprender muy bien estas creencias cuando dice «Bolívar y Sucre son como almas benditas que andan con nosotros por ahí, estoy seguro, no almas en pena, no, almas benditas que nos acompañan y nos acompañarán siempre porque ambos murieron como Cristo, crucificados, traicionados, y después los dejaron, como ya les dije, sin tumba durante mucho tiempo...»[37]. Otro elemento de la religiosidad popular descrito por Salas de Lecuna (1987: 75-76) es el culto por las ánimas milagrosas de los desertores de la guerra o víctimas de ella. La constante es haber sufrido una muerte violenta o haber sido durante su vida transgresores de las normas convencionales. Considera la investigadora que se trata de una tradición santificadora del guerrero, y a «su espíritu guerrero de lucha, que en última instancia los eleva a un plano extraordinario... Bolívar es el santo guerrero por excelencia,

debido a sus dones divinos» (más adelante tendremos oportunidad de examinar la continuidad de esta tradición en la vida contemporánea a través de la heroización del malandro). La historia nacional engrana con la historia sagrada, lo que se desprende de algunos tonos y décimas que se ejecutan en los velorios[38]. En ellos se narra su gesta como una peregrinación redentora, acompañado de su caballo-ángel que lo protege de los enemigos. De acuerdo con Salas de Lecuna este engranaje se basa en que el marco de referencia fundamental para los sectores sociales y culturales descritos es la enseñanza de la Iglesia, mientras que la historia de Venezuela se reduce a la Independencia, de modo que son estos dos paradigmas los que se unen en la memoria popular y tejen el mito bolivariano.

Arenas y Gómez (2006: 101) señalan que «la religión bolivariana hace del sacrificio crístico de la muerte, la suprema ofrenda en aras de la patria. Bolívar mártir no tiene diferencias con el Cristo crucificado», y citan a modo de ejemplo una composición musical del grupo Un solo pueblo que dice: «Cuando Bolívar nació, Venezuela pegó un grito, diciendo que había nacido un segundo Jesucristo». La adoración al héroe puede apreciarse también en su destacado lugar en los altares domésticos, e incluso en las cárceles. En una investigación posterior Yolanda Salas (2000: 203-216) describe un altar santero de un centro penitenciario de Caracas, en el cual se encuentra un mural en el que se representa el imaginario de la población recluida. La pintura la encabezan un Bolívar guerrero y el Che Guevara. En medio se observan símbolos patrios alusivos a la libertad, como brazos alados que rompen las cadenas que los atan, y estrofas del Himno Nacional («Gloria al bravo pueblo que el yugo rompió [*sic*]»)[39].

El mito filosófico

Para Luis Castro Leiva (2005: 276-279) la historia venezolana ha sido construida como una historia «patriótica», y al mismo tiempo religiosa, pues está marcada por la biografía de Bolívar, que, a su vez, es el símbolo de la patria misma, y ocupa un lugar central en la conciencia nacional. «La historia de la gesta bolivariana y su ideario se constituyen en la filosofía de la historia política venezolana. Con esto se agotan explícitamente las posibilidades de su substitución por un discurso alterno». Todo esto concluye en que «ser bolivariano equivale, sin más, a ser patriota», de lo que se deriva que

1. Amar a la patria es amar al Libertador.
2. Bolívar hizo a Venezuela; quien hace patria revive a Bolívar.

3. La patria es un quehacer permanente; ese quehacer consiste en hacer real y vigente el pensamiento de Bolívar.
4. La libertad fue el sueño de Bolívar. Ella es nuestro imperativo. Bolívar y Venezuela, Bolívar y la patria, son, pues, intercambiables.

De acuerdo con estos axiomas Bolívar es un significante comodín que puede desplazar su significado, pero también lo es Venezuela, o la patria. Si los tres son intercambiables, no sólo significan lo mismo sino que encierran en sí mismos las identidades fundamentales de la nacionalidad, el destino del país, la filosofía política, y constituyen un laberinto en el que puede encerrarse cualquier proyecto. Si se es venezolano, o bolivariano, o patriótico, se es cualquiera de las tres condiciones a la vez. Lo que resulta inaudito en el análisis de Castro Leiva es que esta herencia no sea solamente obra de la construcción de un culto –cualesquiera fuesen las razones para esa construcción– sino consecuencia del legado del propio Simón Bolívar. Particular importancia le concede al testamento. «Ese hecho institucional», es entonces una última voluntad en un sentido muy crucial: indeleble e institucionalmente escrita. En ese acto en que Bolívar ocupa su última misión pública, la de testador, se consuma «la *intención misma de la historia del sentido de la semántica del habla y la retórica* (su historicidad o circunstancialidad) del discurso político emancipador en general y de Simón Bolívar en particular» (Castro Leiva, 2005: 256)[40]. El pensamiento de Bolívar, dice más adelante (2005: 284) es «literalmente imperecedero», ya que «nuestra cultura política, gracias a historiografías convergentes aunque disímiles, ha concebido el 'ideario' bolivariano o supuestamente de Bolívar, como la condición necesaria para la interpretación, predicción o, más propiamente, para la realización de nuestra historia política y moral... como condición necesaria para la realización de nuestro destino como nación independiente y soberana». Este sería, en síntesis, para Castro Leiva (2005: 285-288) el legado del Libertador:

«Que lo que dejó dicho Bolívar es lo que tiene y debe hacerse.

»Que todo lo que hay que hacer y debe hacerse (política y moralmente) está dentro del ideario de Bolívar.

»Que tenemos que ser fieles y responder por él y ante él.

»... el círculo hermenéutico bolivariano totalizó discursivamente nuestro pensamiento y su inteligibilidad; todo lo que políticamente pensemos ha sido, es y deberá ser lo que posibilite la lógica del concepto bolivariano: un Bolívar, un individuo, se ha hecho historia «real».»

Esto sugiere que entre el culto oral y el culto ilustrado, entre la

filosofía política y la creencia religiosa, se borran los límites. La idealidad de la vida ejemplar de Bolívar, el poder mágico religioso que encierra su figura, la herencia política de su testamento, su cualidad de padre infalible, todo ello confluye en lo imperecedero. Bolívar cristaliza el valor emancipador del pueblo y su eterna búsqueda de la libertad. La lucha conducida por Bolívar contra el imperio español deja de ser un hecho histórico para convertirse en una perpetua condición de la patria venezolana. El progresismo histórico que se atribuye al ideario del Libertador, paradójicamente, se torna en un tiempo circular, propio del mito, en el que por siempre el pueblo se dirige al destino que señalara su héroe emancipador. Ocurre, sin embargo, que la patria no alcanzó la libertad plena porque Bolívar no pudo conducirla a su emancipación final. Siempre esta libertad se verá amenazada por los enemigos, ahora encarnados en el imperialismo norteamericano, que mantienen sus cadenas al conservar la riqueza en manos extranjeras. De allí la insistencia del discurso de la Revolución Bolivariana según el cual la gesta continuará hasta ese momento inefable en que todos los yugos se hayan roto y reine una libertad absoluta y soberana.

Es un peso muy grande el de un héroe fracasado en su propósito fundamental: la unión de Colombia y el establecimiento de regímenes estables y prósperos. Bolívar es un héroe melancólico que tiñe de pesimismo la historia del país, y antepone el fracaso como meta. Aníbal Romero (2001a) piensa que la conciencia de fracaso permea toda la carrera política de Bolívar, sobre todo en las postrimerías de su vida. Para mantener en alto el heroísmo de su empresa se ha minimizado la relevancia de sus escritos pesimistas con relación al pueblo venezolano y al destino de Venezuela; en ellos podrían encontrarse las mejores fuentes para explicar la autoimagen negativa del venezolano. Pero no sólo eso. En el mito filosófico de Bolívar, la patria hereda el patetismo del héroe, su fracaso, su imposibilidad, su visión pesimista de sí misma. El triunfo de Bolívar es militar; su fracaso es político. Como héroe guerrero cumplió la misión semidivina que el destino le había encomendado, pero como político de su tiempo no pudo controlar las fuerzas de la anarquía que derivarían en el personalismo y las distintas formas de autoritarismo. En consecuencia, ambas vertientes forman parte de su legado. Una herencia irresoluta. Una patria indecisa. El destino de Bolívar no llegó a un final feliz. Su proyecto no se realizó plenamente, y ese fantasma de la historia forma parte del mito. No es Bolívar un héroe cumplido porque, a pesar de que liberó cinco naciones, no dio término a su destino, y no puede enterrarse definitivamente. Es el héroe del éxodo que conduce a su pueblo hacia la liberación, pero muere en la derrota de no haber sido capaz de entregar su misión cumplida. Como un Moisés que no

hubiera logrado cruzar el mar. Ésta es una condición extraña para un héroe, ser un héroe inconcluso. Esa condición obliga al pueblo venezolano a consagrar su destino como continuador de la gesta hasta tanto se culmine. Y es trágica por su imposibilidad, porque aun así, debe mirar el futuro con el norte de la utopía que exige cumplir el sueño de Bolívar. Aquello que el padre no hizo, el sueño paterno frustrado, es obligación perenne para los hijos.

El mito psicoanalítico

Probablemente sea la palabra padre la más reincidente en el discurso sobre Bolívar. El Padre de la Patria, el padre eterno, los hijos de Bolívar, el pueblo heroico de Bolívar, son frases que se repiten una y otra vez en los textos y las imágenes. Ángel Bernardo Viso (1982: 69) considera que más importante que las manipulaciones de la clase dominante para imponer el culto a Bolívar, es la necesidad de «un nuevo padre en el preciso instante en el cual se derrumbaba el prestigio de los otros mitos fundacionales». La vinculación con el héroe mítico es, sin duda, filial. Es el principio y origen de la tribu: su emblema. Bolívar adquiere así carácter totémico. Si bien el mito no ha sido formalmente estudiado desde el psicoanálisis, no es difícil adjudicarle un carácter edípico. En primer lugar, el tema del parricidio lo sugiere directamente. Ya mencionamos la alusión de Manuel Caballero que aparece en otros textos de su autoría, en la que insiste (2007a: 196):

> «Lo peor es que estamos acosados en todas partes por la culpa; a la judeo-cristiana que todos llevamos en la sangre desde hace milenios, se agrega otra por el parricidio que cometimos los venezolanos con el Libertador en 1830, y como si eso fuera poco, culpables somos del parricidio que cometemos a diario y que seguiremos cometiendo, con la traición a su «ideario».»

El asesinato del padre es, precisamente, el tema fundamental que Freud estudió en *Tótem y tabú* (1913). El tótem se define como el antepasado del clan, cuyo espíritu protector y bienhechor envía oráculos a sus hijos, a quienes conoce y protege (Freud, XIII: 2). Simón Bolívar califica bastante bien dentro de estas definiciones. Tanto en el mito cristiano como en el pagano las condiciones oraculares y protectoras de Bolívar son muy evidentes. El carácter oracular de su pensamiento ya lo comentaba Mariano Picón Salas (1983: 9).

> «... los venezolanos nos hemos inclinado a ver el recuento de nuestro pretérito como anuncio y vaticinio del porvenir. ¿No es una inmensa, a veces trágica profecía, toda la obra escrita de Bolívar, que es como el gran himno que acompaña su acción?»

Más enfáticamente Castro Leiva (1985: 153) afirma que

> «... nuestras propias Fuerzas Armadas ven en las profecías bolivarianas la prueba de una gloria imperecedera... Nuestra educación laica y pública ritualiza fervientemente, quizá de manera inconsciente, el ideario liberal bolivariano. Nuestros medios de comunicación social letanizan «máximas» republicanas bolivarianas extraídas de todo contexto, es decir, esencializadas cuando no axiomatizadas. En síntesis, nuestro concepto de patria ha llegado a ser una inherencia de su padre.»

Su testamento adquiere valor profético ya que «el lecho de un moribundo es un altar profético que debe considerarse como una especie de inspiración que recibe allí el moribundo». Igualmente, la descendencia del clan de su padre totémico está señalada en el culto ilustrado con la sentencia de que el pueblo venezolano es hijo de Bolívar, y en el culto popular, la versión de que era hijo de una mujer negra asienta todavía más esta descendencia asegurando que no es privilegio de los blancos.

Freud (XIII: 131 y ss.) considera que el animal totémico es el padre, en tanto los pueblos que vivían en un sistema totémico consideraban al tótem como un antepasado, y elabora una explicación psicoanalítica para ello. Basándose en la teoría darwiniana de la existencia de un padre tiránico y violento, que reservaba a todas las mujeres para sí y expulsaba a los hijos varones, construye una hipótesis mítica acerca del origen del sistema totémico. De acuerdo con ella, la horda fraterna abrigaba con relación al padre los mismos sentimientos ambivalentes que caracterizan el complejo paterno infantil. Odiaban al padre que se oponía a sus necesidades de poder y exigencias sexuales, y al mismo tiempo lo amaban y admiraban. El asesinato del padre causó en los hermanos el remordimiento, pero también el enterramiento del crimen, y con ello la afluencia de los sentimientos de amor y admiración. De ese modo, el padre muerto adquirió un poder aún mayor, con la consecuencia de que aquello que había sido prohibido por él, fuese después prohibido por ellos mismos.

> «Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, que sustituía al padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, aunque ya tenían acceso a ellas. De este modo la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, que tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo[41].»

La culpabilidad y la idea de que nadie puede superar a Bolívar, que señala Caballero, se enlazan con la eterna supervivencia del tótem. Bolívar siempre está vivo, su palabra siempre vigente, su ideario no debe ser traicionado porque ello equivale a matarlo de nuevo. Sin embargo, es importante para la conservación del mito que los asesinos y traidores no formen parte del pueblo venezolano, es decir, que pertenezcan a otra tribu. Generalmente la noción más aceptada es que fueron los colombianos, y más específicamente, el general Santander, pero también otra corriente historiográfica, que es la suscrita por el presidente Chávez, sustenta la tesis de que el gran traidor fue José Antonio Páez, por su alianza con la oligarquía. Aun en el caso de que el traidor fuese venezolano, se mantiene la noción de que la traición provino de otra tribu, la oligarquía, que con su acto de expulsión de Bolívar traicionó al pueblo, verdadero hijo y heredero del Libertador.

La denominación de Bolívar como padre obliga a algunas consideraciones. Véronique Hébrard (2006: 290) comenta que las proezas militares remiten inmediatamente a vínculos de naturaleza filial, y cita a Santiago Mariño, en 1827, cuando llama a Bolívar «hijo el más idolatro [*sic*]» y «Padre de la Patria y fundador de nuestra República». No sabemos con exactitud cuándo comenzó a llamarse así a Bolívar; tomemos como hipótesis de una fecha mítica este año de 1827, y a su general –no pocas veces disidente– como el profeta que así lo proclamó. Ciertamente, la denominación de padre fundador no es una particularidad venezolana, pero Bolívar es el «*pater noster*, padre de una patria que no tiene madre», dice Luis Ricardo Dávila (2005). Para Castro Leiva (2005: 279) «la patria (madre) Venezuela tiene su padre (Libertador), que muere sacrificado (mártir) por el desprecio o ingratitud de sus hijos». Para Hugo Chávez Frías, «aquellos hombres... sembraron en el vientre de la patria, con el grandioso amor del sacrificio, al hijo más querido y más glorioso, al hijo tan esperado por la humillada madre, todo lleno de futuro y de esperanza: El ejército»[42].

En una lectura edípica del mito, Bolívar aparece como padre e hijo alternativa y simultáneamente. Es «el hijo más idolatro», y al mismo tiempo el padre que genera una patria que nace, como Atenea, del cerebro del Zeus Bolívar. Mas en la versión de Hugo Chávez, de obvia importancia, son los componentes de la horda fraterna (los hombres en guerra) quienes copulan con la patria humillada y generan en ella nuevas hordas, el ejército. ¿Quién había humillado a la madre?: el hombre español. Pero si los venezolanos, «aquellos hombres emergiendo como rayo de la más profunda oscuridad, derribando selvas con su furia, llenando de huesos los caminos, enrojeciendo las aguas con su sangre, arañando montañas con sus

manos y despertando hasta los muertos con su grito»[43], son quienes sembraron en la madre a sus hijos más queridos, pareciera imaginarse este acto como un hecho violento, un saqueo violador propio de las guerras. Por otra parte, si el hijo fue «sembrado» el símil nos remite a una patria agreste y agraria que recibe las semillas de su fundación por la fuerza. En suma, la leyenda edípica venezolana contiene varios temas. En primer lugar, el anonimato del padre. La patria existía antes de Bolívar, pero había sido humillada por *alguien*, y su hijo más «idolatro» la funda, o si se quiere le da nombre, la legitima. Antes era naturaleza, ahora es patria[44]. Así él mismo ocupa el lugar vacío de un padre desconocido y asume la paternidad, es decir la potestad de aquel que nombra. El psicoanalista Fernando Yurman (2008: 91-92) considera que «en un gesto bizarro revelador, la República de Venezuela fue rebautizada República Bolivariana de Venezuela. El hijo funda el origen, y define al padre. Como un padre de sí mismo, ese gesto sustituye al padre en el acto de nombrarse».

El segundo tema a tomar en cuenta en esta leyenda es el padre traicionado. La horda fraterna asume esta traición abandonando al padre enfermo a su suerte y expulsándolo del clan. Podríamos concluir que el militarismo es quien decididamente toma el poder con la legitimación de ser, precisamente, el hijo «más querido, glorioso y esperado» de la madre. Un hijo también anónimo compendiado en una masa anónima: el ejército. El padre, borrado por el hijo, será tótem y tabú de la nación. Venezuela es hija y madre de soldados. Es una patria heroica y guerrera. Pero, además, su connotación femenina está decidida. Es la madre-naturaleza que engendra hijos-soldados de hombres-soldados, y todos ellos la reivindican de las humillaciones de un padre anónimo que fue expulsado y sustituido por la fratría guerrera.

El mito socialista

La historia de las relaciones entre Bolívar y el socialismo tiene contradictorios antecedentes. El primero de ellos es el conocido despectivo juicio de Marx acerca del Libertador. En 1857 Charles Dana, director del *New York Daily Tribune*, solicitó a Marx y a Engels un grupo de biografías para la *New American Cyclopaedia*. Aparentemente Marx recurría a este tipo de encargo para ganarse la vida, y efectivamente envió la entrada titulada «Bolívar y Ponte». El editor la rechazó por considerarla prejuiciada y mal documentada. El caso es que Marx, en carta a Engels del 14 de febrero de 1858, escribió que Simón Bolívar fue «el canalla más cobarde, brutal y miserable», y que no era sino un mito de la fantasía popular[45]. El

antecedente no era alentador para la creación de un mito socialista bolivariano. Manuel Caballero (2006) señala la repercusión favorable que Bolívar tuvo en el pensamiento de los fascismos europeos, que creían ver en él imágenes similares al personalismo autoritario del Duce, el Führer y el Caudillo.

En el libro *El Bolívar de Marx* de Inés Quintero y Vladimir Acosta (2007) encontramos que Bolívar «fue erigido en referente y paradigma doctrinario de los movimientos revolucionarios de América Latina como adalid de la igualdad, defensor de la democracia y enemigo del imperialismo». Ya en 1923 el cubano Julio Antonio Mella había tomado el ideal del Libertador como inspiración de las luchas americanas, y asimismo José Carlos Mariátegui propugnaba «la actualidad revolucionaria del genio de Bolívar». Fueron Gilberto Viera en Colombia, y Carlos Irazábal en Venezuela –autor de *Hacia la democracia* (1939), primera lectura marxista de la historia venezolana–, los pioneros en desprenderse de la interpretación dictatorial del Libertador, que se había originado en las opiniones de Marx, e incorporarlo como emblema de las luchas anticolonialistas latinoamericanas. Décadas después el historiador cubano Francisco Pividal obtuvo el Premio Casa de las Américas 1977 con su obra *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo*, en la cual proponía al Libertador como un luchador contra las apetencias expansionistas y hegemónicas de Estados Unidos. En 1986 Jerónimo Carrera Damas, miembro del Comité Central del Partido Comunista de Venezuela, publicó el libro *Bolívar visto por marxistas* en el que destacaba aquellas lecturas que permitían alinear a Bolívar en la empresa revolucionaria, y particularmente en el marxismo-leninismo, considerando que el Libertador siempre se había situado en la «extrema izquierda». Tanto la *Carta de Jamaica* como el *Discurso de Angostura* constituían, en su opinión, una producción revolucionaria y una concepción de la lucha armada de masas, al igual que el proyecto de unión de la América Latina en una gran nación se asemejaba a la unión de pueblos que logró la Unión Soviética (Quintero, 37-44).

Sin embargo, la apropiación de Bolívar por parte de la izquierda venezolana fue una visión heterodoxa no compartida por el Partido Comunista, de filiación soviética, hasta que, como veremos con detalle más adelante, algunas agrupaciones vinculadas a la lucha armada comenzaron a relacionar el socialismo y el bolivarianismo como medio de «nacionalizar» el pensamiento marxista. Un precursor más conocido durante los años setenta y ochenta fue el famoso cantautor de protesta Alí Primera[46]. Una de sus más célebres creaciones es *Canción bolivariana*, cuya letra comienza con la estrofa «Bolívar bolivariano, no es un pensamiento muerto, ni mucho menos un santo para prenderle una vela». A continuación presenta un diálogo entre un

niño que tiene un imaginario encuentro con Bolívar. El niño le relata que sus descendientes han pisoteado su nombre y desvirtuado su pensamiento social y antiimperialista. Bolívar le regala sus espuelas y le incita a recorrer los pueblos para despertarlos. El narrador finaliza diciendo «un niño de Venezuela tuvo un encuentro con él, oigan sonar sus espuelas, va cabalgando otra vez». Se recoge aquí el espíritu mesiánico que clama por el regreso de quienes sean herederos de su ideario, deformado por los traidores.

Señala Quintero que el *Discurso de Angostura* es la fuente de la que Chávez parte para llegar a la conclusión de que el Socialismo del Siglo XXI se origina en el pensamiento de Simón Bolívar. Veamos algunas de sus consideraciones sobre el particular, tomadas del discurso pronunciado con motivo de su juramentación para el período 2007-2013.

> «... voy a permitirme leer alguno de los rayos que lanzó Bolívar aquel 15 de febrero en el Orinoco [*Discurso de Angostura*, 1819], para que veamos y sintamos una vez más cuán vigente está este planteamiento y no sólo esto, sino cuán vivo, cuán en el corazón de la Venezuela de hoy, en el proyecto, en la esencia del proyecto bolivariano y por eso se llama Bolivariano. Leo: «Mi opinión es, legisladores, que el fundamento de nuestro sistema depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada en Venezuela...», esto se llama Socialismo. Es imposible la igualdad en el capitalismo, sólo es posible en el socialismo, por eso es que sin exageración de ningún tipo vengo afirmando que el pensamiento de Simón Bolívar es un claro pensamiento socialista... Aquí está él agregando ideas, buscando el despejo de la fórmula cuando dice en Angostura lo siguiente: «que los hombres nacen con derechos iguales a los bienes de la sociedad...» derechos iguales a los bienes de la sociedad; eso está sancionado por la pluralidad de los sabios, díganme si esto es capitalismo o si es socialismo. Derechos iguales a los bienes de la sociedad...
>
> »Más adelante agrega: «... la naturaleza hace a los hombres desiguales en ingenios, en temperamento, en fuerza y en caracteres, las leyes corrigen esta diferencia, porque colocan al individuo en la sociedad, para que la educación, para que la industria, para que las artes, para que los servicios, para que las virtudes le den una igualdad ficticia propiamente llamada igualdad política e igualdad social». Que alguien me diga si esto es capitalismo o esto es socialismo... Y aquí está lo que agrega luego Bolívar en base a todas estas reflexiones, claro que estas frases necesario es mirarlas en el contexto del todo, contextualizarla, porque hay una ilación en el discurso, en la idea, en la filosofía, en el planteamiento de Bolívar. Les traje algunas que tienen una profunda interrelación: «El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social...» vuelve a insistir con el tema social; «... y mayor suma de estabilidad política», y ese sistema no tiene otro nombre que el sistema socialista, porque el sistema capitalista en su expresión económica, en su expresión política lo que genera es la mayor suma de infelicidad para las mayorías...
>
> »Oigamos pues compatriotas la tremenda carga moral, la tremenda carga política y más aún la tremenda carga socialista del planteo, del pensamiento, del proyecto de Simón Bolívar... El profundo pensamiento socialista de Bolívar y más aún de Zamora, más avanzado aún por razón del tiempo y de las circunstancias, más avanzado aún en Simón Rodríguez, también por razón del tiempo y de la circunstancia... «Quieren [los ricos] también la igualdad para elevarse y ser iguales con los más caracterizados, pero no para nivelarse ellos con los individuos de las clases inferiores de la sociedad. A estos los quieren considerar siempre como sus siervos, a pesar de todo su falso liberalismo». Reflexiones de un socialista. Un capitalista jamás haría reflexiones como estas[47].»

Estas derivaciones son, para Quintero (2007: 46), «el uso arbitrario, selectivo y anacrónico del discurso de Bolívar sin considerar las circunstancias y especificidad históricas en las cuales le correspondió vivir». Para Acosta (2007: 88), la Revolución Bolivariana ha rescatado el pensamiento de Bolívar del olvido y «ha revivido sus luchas por la Independencia y la soberanía, por la igualdad y la justicia, por la unidad de nuestros pueblos y por hacer realidad el sueño de una gran patria latinoamericana». Citando a Neruda afirma que Bolívar ha despertado de nuevo para que el pueblo venezolano y los otros pueblos sudamericanos alcancen la democracia, la igualdad, la independencia y la soberanía, «que les fueron negadas por las oligarquías criollas, únicas beneficiarias del proceso independentista».

En la Revolución Bolivariana, el mito en cierto modo resulta una síntesis de todas las versiones del mismo, hasta llegar a la construcción de un Bolívar socialista.

El mito analizado por un *outsider*

Otra visión es la del historiador estadounidense John Lombardi (2008), estudioso de América Latina y particularmente de Venezuela. Se propone descubrir a Bolívar desde un ángulo que explícitamente califica de «observador *outsider*»[48] y se pregunta por la obsesión intelectual que alimenta la fijación nacional en el Libertador, y el compromiso multinacional con su persona. En su opinión, los cultos y la construcción de mitos dicen más acerca de la historia venezolana y sus líderes intelectuales y políticos que del propio objeto de veneración. ¿Cuáles son los requisitos de una hagiografía? En primer lugar, una vida de realizaciones que permita la glorificación, así como supervivencia y resistencia. Un héroe debe ser capaz de sobrevivir y comprometerse con su empresa lo suficiente para completar un récord que pueda impulsar la mitología que vendrá después. El héroe requiere también de un momento heroico; por ejemplo, si Bolívar hubiese sido un hombre adulto en 1720, su destino no sería la leyenda que conocemos sino probablemente el que tuvieron los predecesores Gual y España. La oportunidad es indispensable para la leyenda. Los accidentes de la historia también. Aunque no hubiese existido Bolívar, la América Española hubiera llegado eventualmente a una separación del imperio, pero no de la misma manera. El proceso ocurrido debe mucho no sólo a los sueños, ambiciones y habilidades de Bolívar, sino de toda la generación de la Independencia. Un antecedente crítico es también su biografía. Un Bolívar casado y realizado en un destino familiar no hubiera sido el personaje que podía tomar riesgos compulsivamente; un Bolívar anciano hubiese sufrido la erosión del

tiempo. Su muerte dejó «un legado de promesas incumplidas dispuestas a la inspiración y la imitación, sin que se mancharan con décadas de una pedestre construcción de instituciones administrativas». Con todo esto, dice Lombardi, no quiere quitar nada de la naturaleza heroica de Bolívar, sino reconocer «la fragilidad de un momento histórico», a la vez que cuestiona la presencia de Bolívar como permanente y predestinada en la historia de Venezuela. Se busca en los primeros tiempos de su vida «los signos de su futura grandeza», y de ese modo se evitan las más simples preguntas; por ejemplo, si hubiese muerto antes del *Discurso de Angostura* en 1819, ¿sería el mismo héroe nacional? La respuesta es obviamente no. Hubiera sido una de las muchas figuras importantes de su tiempo pero no un líder trascendente.

Un elemento fundamental en la creación de su leyenda es el propio protagonista, en tanto escribió de todo, a todos, y todo el tiempo, dejando un material tan abundante que permite la construcción del mito, a diferencia de otros personajes, que aun con una larga vida pública, produjeron pocos materiales para la leyenda.

> «El sentido de sí mismo en la historia alimentó su estilo mesiánico. Era un hombre llevado por el reconocimiento personal de su especial lugar en los acontecimientos humanos. En otro tiempo, ese empuje y autoconciencia produce santos, mártires, excéntricos y exploradores. En el momento de la Independencia de la América Española produjo un carismático *héroe máximo* [en español en el original].»

Todas estas variables (tiempo, lugar, oportunidades y accidentes) constituyen el contexto de la leyenda heroica, sin embargo Lombardi no duda de que Simón Bolívar fuese un líder de talento carismático, que surgía de su convicción de estar en el centro del mundo, y de proyectar esta idea a sus seguidores, y a través de sus escritos, incluso a nosotros. Tenía, además, un agudo conocimiento del comercio atlántico, y del poder y de las oportunidades de América Latina; una educación superior a la mayoría de sus contemporáneos, y la energía y resistencia para la lucha. Y un plan, un propósito, que apareció en el proceso de la Independencia de Venezuela, como fue la necesidad de extender ese proceso a todas las colonias liberadas de España. «Esa extraordinaria visión destruyó el momento histórico de Bolívar». Su poder carismático no pudo mantener la identificación personal con todos en un espectro tan amplio, y esto dejó el campo abierto a sus enemigos. «Al final perdió el vínculo que une al carismático con sus seguidores».

Pueden o no ser compartidas estas ideas de Lombardi, pero lo cierto es que resultan harto interesantes en cuanto a la diferenciación

entre el hombre y su leyenda. «Allí donde Bolívar escribió su propia historia, a menudo a expensas de los otros, los creadores de su mito recrearon a Bolívar de acuerdo a su propia imagen y su propio beneficio». Si todos los países crean y recrean imágenes populares de su pasado heroico para servir de inspiración a sus pueblos, ¿cuál es –se pregunta finalmente el historiador– el rasgo distintivo de la versión bolivariana de este clásico fenómeno nacionalista? «La simplicidad de su imagen y su naturaleza unidimensional», es su respuesta. «Cubre en una superficie unidimensional detalles que prometen profundidad pero nunca la proveen, y anuncian una significación que nunca se demuestra». El Bolívar de la ortodoxia venezolana es un objeto semirreligioso, no una persona.

> «Al objetivar a Bolívar, los constructores del mito lo despojan del reino de lo humano ejemplar y lo trasladan al reino del objeto perfecto. Admirado pero irrelevante, refractado por las necesidades del momento y reificado para el consumo popular, cualquier imperfección humana del material básico desaparece en el perfeccionado Bolívar-objeto.»

De este modo, una vez inventado el artefacto, puede refaccionarse tantas veces como se requiera. «Es como si aquellos que tienen el derecho a exhibir el Bolívar-objeto oficial poseen también la corona y el cetro del poder y la autoridad de la nación». Esta noción de Bolívar como objeto *commodity*, como valor de uso, de cosa presentable a la veneración pública, es extremadamente sugerente. El héroe, finalmente, es despojado de su «humanidad ejemplar» y relegado al orden de las cosas. En los altares domésticos, en los espacios patrios, en los libros de historia, en las arenas políticas, en última instancia en los corazones, su vida y su obra quedan relegadas a la miseria de la cosa, aunque perfecta. Finalmente Lombardi llega a una conclusión económica. Los venezolanos, desde 1841, invirtieron todo su patrimonio histórico en el mito bolivariano, sin dejar espacio para otros héroes que hubiesen ayudado a llevar la carga de la identidad nacional. Toda ella fue entregada en las manos carismáticas de un hijo extraordinario, y al mismo tiempo, esto generó una grave contradicción, ya que Venezuela adquirió su identidad como nación independiente en oposición a Bolívar, y porque él mismo, requerido por otras agendas continentales, la abandonó en manos de Páez. Curiosa visión del Padre de la Patria –para la que, efectivamente, pareciera ser necesario mirarlo como *outsider*–, porque, mirado en esos términos, Bolívar es el padre irresponsable que sigue su aventura, olvidado de los asuntos caseros. Ciertamente, la República de la Gran Colombia implicaba la desaparición de Venezuela y su fusión en una

entidad política diferente. Por esto, piensa Lombardi, fue necesario un inmenso esfuerzo para convertir a Bolívar en el centro de la identidad nacional. Bolívar era necesario para llenar el vacío independentista, y la rápida erosión de los posibles contendientes a roles mayores en un período de constantes rebeliones y reciclajes del poder. Los venezolanos desecharon así otras posibles figuras míticas que hubiesen permitido una mitología política múltiple a la cual recurrir según las circunstancias y los propósitos, como ocurre en Estados Unidos, donde puede invocarse a Roosevelt o a Washington, pero también a Kennedy o a Martin Luther King. Venezuela puso todos los huevos en la misma canasta.

A donde no podemos seguir al *outsider* en sus sugerentes hipótesis es en su apreciación de que en la Venezuela contemporánea el mito bolivariano, gracias al aumento de la educación, los medios de comunicación, y el refinamiento intelectual de la gente, va en declive.

La patria mítica

¿Quién crea los mitos? En tanto no hay respuestas absolutas para esa pregunta, aceptemos provisionalmente que los crean los pueblos cuando los necesitan. Para su gran estudioso, Mircea Eliade (2001: 30), «parece improbable que una sociedad pueda prescindir totalmente del mito»; al definir las características esenciales de su comportamiento (modelo ejemplar, repetición, ruptura de la duración profana e integración del tiempo primordial), considera que «al menos las dos primeras son consustanciales a toda condición humana». Que la Independencia se constituyó en «modelo ejemplar» de los venezolanos es algo que ya comentamos; en cuanto a las otras condiciones tendremos oportunidad de visitarlas al examinar la Revolución Bolivariana, que por su mismo nombre indica la cualidad de repetición.

Ernst Cassirer (2004: 330) afirma que «en situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas –y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido esas medidas desesperadas». El pueblo venezolano estaba en condiciones óptimas para crear y creer en el mito de la Independencia; creación y creencia indispensables en la situación desesperada que atravesaban los venezolanos al finalizar la guerra. «Por eso –apunta Tomás Straka (2007: 19)– a una realidad decepcionante y desgarradora, los primeros historiadores opondrán el romanticismo de los tiempos gloriosos de la gesta emancipadora; ante el pesimismo de que un pueblo y país como Venezuela no lleguen a las cumbres adonde soñaron volar en 1810, buscarán el refugio de los grandes héroes». No olvidemos que antes de que los intelectuales hubiesen dado forma literaria a la gloria de la emancipación, el propio Bolívar la había calificado de «consuelo» ante la pérdida. La misión consoladora de la gloria es, pues, parte del testamento bolivariano y contribuye a borrar la miseria del origen.

Más desmoralizante aún que la destrucción y la desolación en que se encontró el país al terminar la guerra, pudo ser la decepción de que la emancipación no hubiera traído consigo más que dolor y pobreza. La creación de un Estado soberano fue el gran resultado del proceso, pero, ¿era esta nueva realidad política una virtud suficientemente asequible para toda la población? Es imposible calibrar las percepciones y sentimientos de quienes no dejaron testimonio escrito; lo que sabemos proviene precisamente de aquellos que constituían la élite ilustrada, para quienes el resultado de la guerra era el esperado.

Y ni siquiera pudiera afirmarse esto en un sentido pleno. «Los mantuanos –considera Aníbal Romero (2001b: 2)– buscaron un fin –preservar su control social y a la vez obtener el dominio político sobre la colonia–, con el resultado de que se logró otro, diferente y en sentidos fundamentales contrario a sus más hondos intereses como *grupo social*. El resultado final de su decisión emancipadora, lejos de mantener el estado de cosas que les colocaba en posición dominante, los desmembró decisivamente». No es, entonces, gratuita la conjetura de que la necesidad de exaltar la victoria, más allá de sus alcances trascendentes, era imperativa. ¿De qué otro modo hubiesen podido resarcirse quienes, además de perderlo todo, no habían alcanzado las promesas? (aquí consta una excepción y es que, como se anotó, sí hubo una casta que fue premiada por su sacrificio: la de los militares). ¿De qué manera los residuos de la élite, primeros actores del proceso, se hubieran reconciliado con lo ocurrido? Para mantener en alto la moral de un pueblo victorioso, y a la vez vencido, la exaltación del triunfo y la gloria fueron mecanismos esenciales, pero no se trataba solamente del consuelo que ya Bolívar había previsto. Ese consuelo, como reivindicación de todo lo perdido, seguramente tuvo una honda repercusión, es de suponer, pero, además, la Independencia, como proceso y como transformación política conformó el núcleo temático de la creación del mito de la patria, que no sólo se desprende del discurso político de los que tenían en sus manos las riendas de Venezuela y de las élites intelectuales, sino también del imaginario colectivo. Así nos dice Mariano Picón Salas (1983: 10):

> «Casi había un contraste trágico entre la ambición y grandeza de nuestra Historia, cuando en el período de la Independencia los venezolanos ganando batallas, formando Repúblicas y haciendo leyes se desparramaron por media América del Sur, y en lo que habíamos terminado siendo.»

En ese «contraste trágico» que don Mariano intenta matizar anteponiéndole un «casi», vemos la clave de la necesidad de la construcción mítica para todos los sobrevivientes, por encima de sus insalvables diferencias. Valga la salvedad de que al considerar la Independencia como mito, de ninguna manera se persigue disminuir o tergiversar la naturaleza de su significación universal. Que el orden monárquico occidental se viera obligado a dar paso a la creación de Estados soberanos en América, y que estos Estados fuesen reconocidos como tales por el propio imperio del cual se desprendieron, es, más allá de toda duda, un hito que cambió la historia; pero ello no impide que la gesta de la Independencia, como fenómeno social y político, se convirtiera en un mito para América Latina, y particularmente para

Venezuela. Considera Luis Ricardo Dávila (2005: 8) que la Independencia, con el patriotismo y heroísmo que comportaba, aportó los componentes para la construcción de un mito identificador. «No obstante, a la nueva estructura política republicana era necesario añadirle nuevos sustentos ideológicos y políticos», y estos fueron la creación de una historia de la génesis de la nación, de sus héroes fundadores y sus antihéroes; en suma, «una leyenda del horrible pasado y del luminoso porvenir». La fuerza simbólica de la nación adquiría sentido y unidad. Es en ese sentido que interesa analizar cómo ese fenómeno responde en su estructura a las condiciones calificadas como míticas por diferentes teorías.

Según Rafael Fauquié (2000: 78-80) los mitos de origen se convierten en arquetipos de convivencia y contribuyen a organizar los espacios anteriormente vacíos o caóticos. Ocurre, sin embargo, que en el origen venezolano no se encuentran mitos reunificadores, o funcionales que, como dijera don Manuel García Pelayo, contribuyesen «al sostenimiento de posibilidades y actitudes vitales y, con ello, al mantenimiento o cambio de situaciones existentes»[49]. Fauquié define las dos primeras temáticas; el arquetipo del conquistador («la fuerza y el aleatorio destino de seres humanos que parecieron proponerse imponer un orden y un modelo de convivencia a partir del imperio de sus ambiciones»); y otra, la leyenda del Dorado, ampliamente conocida y que no se limita a Venezuela. Tendríamos así dos líneas míticas, cuya importancia no puede soslayarse; una, la fuerza del individuo para imponerse por sí solo, y otra, la noción de una riqueza maravillosa que se ofrece a quien quiera encontrarla. Esta riqueza podría asociarse también a lo que Cunill Grau (2007: 25) denomina la «magnificencia territorial» de Venezuela, que, sin duda, tendrá mucha importancia en la concepción venezolana del paisaje. Pero ambos temas, el conquistador y la riqueza de la tierra, no ofrecían la consistencia necesaria para construir un mito unificador y funcional para toda la sociedad colonial. Podríamos considerarlos, más bien, como lugares de la utopía que formarán parte del imaginario nacional.

De las muchas definiciones posibles de mito escogemos la de Raoul Girardet (1999: 14) por su claridad expositiva:

- el mito cuenta el origen de una realidad;
- es un relato que altera los datos de la observación experimental y contradice el razonamiento lógico;
- tiene una función de animación creadora, es un llamado al movimiento y a la acción, y un estimulador de energías poderosas («conjunto ligado de imágenes motrices» para

Georges Sorel).

La construcción de un mito preindependentista era imposible en una sociedad como la colonial, heterogénea y contradictoria, compuesta por tres culturas completamente diferentes entre sí. Estas culturas, a lo largo del tiempo, lograron mezclarse y sincretizarse en grados variables, pero sería ingenuo considerar que con el mismo rango y representación. El orden de la sociedad colonial era el español, los africanos ingresaron como esclavos, y los aborígenes habían quedado sometidos, o bien mediante la institución de la Encomienda de indios, o bien permanecido en estado marginal sin integrarse a los asentamientos. En el caso venezolano la tradición prehispana fue muy precaria con relación a las de otras provincias y virreinatos. Comenta Frédéric Martínez (2006: 247), al comparar las tradiciones venezolana y colombiana, la escasa y tardía representación del patrimonio estético precolombino en Venezuela, y cómo éste se incorpora posteriormente a través, precisamente, de los valores de la Independencia. Esto, a su vez, dio origen a otro componente del imaginario nacional, como es la ausencia de tradición, pero, en todo caso, aunque la cultura aborigen tuviera sus propios mitos, éstos no formaban parte de un mito común, ni siquiera común a las distintas etnias existentes. Otro tanto pudiera decirse de los africanos, y también de los españoles. Cada grupo étnico y cultural vivía dentro de su propia mitología, y los entrecruzamientos entre unos y otros no alcanzaban una solidificación unificadora. En otras palabras, era imposible la construcción de un pasado común, y menos aún la de un futuro cohesionado.

«Ese sentimiento de falta de mitos nacionales –comenta el historiador cubano Rafael Rojas (2006: 56-60)– reviste los síntomas de eso que Jacques Derrida llamaba 'el mal de archivo': una sensación de ausencia de acervo que, en muchas ocasiones, es provocada por la incapacidad de las élites para organizar la tradición que realmente poseen... ese 'mito que faltaba' no era tanto de 'origen' como de 'destino'». En Venezuela, antes de la Independencia, no existió un héroe fundador, ni una lucha común contra un enemigo común, ni un destino reunificador. La cohesión social se sostenía en el eje del poder Dios-Rey, es decir, en el orden monárquico del mundo occidental, y en su basamento teológico, pero, al mismo tiempo, la dominación del grupo blanco sobre los otros creaba una tensión permanente que se manifestaba en las resistencias y conflictos que tuvieron lugar durante el período hispánico. Si bien el orden monárquico prevaleció, no fue la Colonia una «siesta», como se la ha calificado en ocasiones, ni «trescientos años de calma», como los denominó Bolívar. A lo largo de esos trescientos años fueron surgiendo los nombres del conflicto.

Guaicaipuro, como arquetipo de la resistencia indígena; el tirano Aguirre, héroe de la oposición al rey; José Leonardo Chirinos, en nombre de las rebeliones de los esclavos contra los amos, además del cimarronaje, los cumbes y las rochelas, que comenzaron desde el siglo XVII como expresiones subversivas de la esclavitud; la sublevación del canario Juan Francisco de León contra la discriminación de los peninsulares hacia los isleños; para no mencionar los constantes pleitos de competencia entre las autoridades coloniales y locales, incluyendo las diatribas de los gobernadores con las autoridades eclesiásticas. Al menos en Venezuela, si hubo calma, fue tensa.

Una vez consolidado el mito de la patria, todas estas expresiones de descontento y rebeldía fueron unificadas en el imaginario del «indómito pueblo venezolano», que señala Carole Leal, aunque, como es evidente, obedecían a objetivos y causas muy distintas. Guaicaipuro no es recordado como parte del pasado prehispánico, sino como «un verdadero héroe nacional, forjado en los albores del siglo XX, y que encontró su destino con su ingreso simbólico al Panteón Nacional en 2001 –dice Frédéric Martínez (2006: 247-248)– ... en Venezuela, el pasado se limita al perímetro de la República... y lo prehispánico no sirve sino en la medida en que refuerza el mito fundamental de la Independencia. No expresa, de ninguna manera, una diversidad adicional en el seno de la nación ('los indígenas'), sino al contrario, la adhesión de todas las partes de la nación y de todos los posibles fragmentos del pasado al mito central, cívico, de la República».

Con respecto al entierro simbólico de Guaicaipuro, que tuvo lugar el 8 de diciembre de 2001, se pregunta Aníbal Romero (2001a: 43): «¿y por qué no llevar también a ese 'templo de la nacionalidad' a uno de los primeros peninsulares que acá vinieron, a Diego de Losada –para citar alguno– cuya sangre, lenguaje y legado cultural en general son igualmente parte de nosotros? La respuesta es simple: la ruptura con aquellos a quienes Bolívar juró 'una guerra eterna y un odio implacable' sigue siendo parte de nuestra conciencia colectiva, una conciencia que en no poca medida define su identidad en función de la visión puramente heroica de la Independencia, y en consecuencia en función del combate 'eterno' contra el pasado en lo que concierne a su parte española».

En suma, en el principio de la patria no tuvo lugar un mito alentador y constructivo de la identidad, una imagen trascendente que produjera un sentido de unidad y pertenencia de origen y destino. Por el contrario, se instauró una memoria traumática. Los aborígenes, los españoles y los africanos quedaron marcados por la negatividad, tanto en su identidad como en sus relaciones mutuas. Los españoles y sus descendientes llevaban sobre sí la vergüenza de haber perpetrado una invasión violenta, y «cualquiera haya sido la verdad histórica sobre la

frecuencia de tales hechos (fuerza y crueldad de la Conquista y Colonia), el sentimiento colectivo de esa clase es el de que su antecesora, la clase dominante de antes de la Independencia, era culpable» (Viso, 1982: 40). Por ello, sólo la independencia redime a los blancos, ya que toda su civilización anterior es considerada desde la negatividad de la explotación y la crueldad. Los aborígenes, destruida su cultura y alterados sus modos de vida, permanecieron en estado de humillación y marginalidad. No se conservó en Venezuela el orgullo prehispánico que sigue vigente en otros países de la región, y en ello es obvio reconocer que los grupos indígenas del territorio venezolano no produjeron una cultura similar a la conformada en otros lugares del continente. La esclavitud de los africanos los colocó en el desarraigo de sus culturas de origen y en la situación de trabajo forzado en beneficio de los criollos blancos. Éstos, a su vez, se percibían en condiciones de inferioridad con respecto a los blancos peninsulares. De este modo ninguna de las identidades iniciales se construyó libre de un origen traumático. Recordar cómo se interrelacionaron es recurrir a percepciones y autopercepciones que lesionan las identidades. Todo ello dio origen a la noción de que los tres siglos de dominación colonial eran tiempos que debían ser borrados de la memoria y fueron versionados en la leyenda negra y la leyenda dorada, cuyos mismos adjetivos que las definen conllevan percepciones de las que se desprenden obvios prejuicios. Germán Carrera Damas (1993: 85-88) interpreta este conflicto de la identidad criolla con singular claridad.

> «El criollo latinoamericano comienza el aprendizaje del arte de asumir toda su historia. Ello lo llevará a superar el trauma causado por el ser señalado, todavía hoy y con lujo de miopía histórica, como el producto infortunado de la acción coincidente de un genocidio, de un etnocidio y hasta de un ecocidio… La mala conciencia criolla, engendrada por un siglo XVI que está todavía presente, determina la dificultad de la afirmación de la identidad cultural del criollo latinoamericano mediante la comprensión de que el suyo es un legado como el de otros.
>
> »El criollo latinoamericano es un mestizo reciente, tanto en lo étnico como en lo cultural, cuyo ser histórico reúne los siguientes rasgos, de ninguna manera exclusivos: exterminador de sociedades autóctonas; implantador de una modalidad civilizacional; explotador de africanos esclavizados; creador de nuevas sociedades; destructor de culturas autóctonas; creador de una cultura que ya goza de legitimidad histórica; demoledor de los monumentos de las sociedades autóctonas; constructor de catedrales; cruel sometedor de «imperios», tenaz fundador de Repúblicas; discriminador racial; constituyente de sociedades de aspiración igualitaria.»

De las distintas estimaciones acerca de la composición de la población a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, tomamos la de Soriano de García Pelayo (1988: 37-39). La estructura poblacional indica que, al margen de la endogamia del grupo blanco y las

regulaciones jurídicas que prohibían las uniones interraciales, la mayoría (cincuenta por ciento) estaba integrada por el grupo de los llamados «pardos», muchos de ellos libres, es decir, personas en capacidad para ejercer oficios y comercios, pero discriminadas para el ejercicio de cargos públicos, educación, etc., por ser descendientes de las distintas combinaciones de uniones entre negros (trece por ciento), indios (diecisiete por ciento) y blancos (veinte por ciento); entre estos últimos se distinguían los peninsulares, los criollos propietarios llamados «mantuanos» (menos del uno por ciento) y los «blancos de orilla». El conjunto ofrece el cuadro de una sociedad organizada en castas y clases bajo la dominación blanca, y al mismo tiempo una composición mucho más mezclada que la de otras provincias del imperio español. El origen multirracial de la mayoría de los venezolanos se consagró en la noción del mestizaje, recurso que agrupa a la nación en torno a un significante común. Nadie puede odiar a otro porque contiene las mismas memorias: las culturas destruidas y la cultura impuesta se reunifican en una sola mestiza y sincrética. Sin embargo, el argumento no es suficientemente válido porque la dominación se continuó ejerciendo, así como las discriminaciones, y en todo caso, la noción del mestizaje como valor intrínseco e igualador de la nación es muy posterior a los tiempos independentistas, ya que se sitúa a mediados del siglo XX.

Comenta Frédéric Martínez (2006: 250):

> «Acción Democrática... promueve el mestizaje como símbolo de la vocación democrática de la sociedad venezolana, a través de un personaje como Juan Bimba, o de la celebración de la «Fiesta de la tradición»... presentada en el Nuevo Circo de Caracas, con motivo de la posesión del Presidente Rómulo Gallegos en febrero de 1948. Es este primer intento oficial en el sentido de representar completamente la nación venezolana en toda su autenticidad; lo auténtico, lo vernáculo, lo nacional, lo popular, lo mestizo, indio, negro y mulato, vendrían por lo tanto a integrarse al conjunto de la nación democrática, aportar su crédito al proyecto democrático.»

En el momento que estamos examinando, la sociedad venezolana estaba profundamente dividida y confrontada, y de ello no podía esperarse que las aspiraciones y concepciones de la Independencia fueran las mismas para todos. El mito de la Independencia adquiere así un valor polisémico de alta «animación creadora». En primer lugar, cubrió el origen traumático de la venezolanidad y produjo otro. Venezuela no había nacido en el siglo XVI sino en 1821. Al recolocar el origen, nada de lo anterior tenía valor de patria. La patria fue creada en la Independencia por Simón Bolívar, su hijo más amado, quien ocupó de ese modo el lugar del padre. La memoria traumática de las interrelaciones entre los distintos grupos se sustituía por otra: la

memoria traumática del dominio español que había oprimido a todos por igual (lo que obviamente no era cierto ya que es incomparable la dependencia que los peninsulares imponían sobre los criollos, con la sujeción y dominio que ambos ejercieron sobre los otros grupos). Los venezolanos eran ahora una unidad constituida por los patriotas que lucharon por la Independencia; los otros eran los enemigos, expulsados, muertos o derrotados y, por tanto, inexistentes. En este sentido, la Independencia cumple con las condiciones enunciadas por Girardet: relata el origen, lo mistifica y le insufla al destino la «animación creadora».

Desde un punto de vista estrictamente jurídico-político, ciertamente la nación venezolana se origina en su desmembramiento del imperio español, cuando pasa de ser Capitanía General de Venezuela a República independiente. Pero Venezuela existía antes. El mismo Bolívar, en su Decreto de Guerra a Muerte, cuando quiere separar las aguas, se refiere al bando independentista como «venezolanos», y será posteriormente, en el Congreso de Angostura de 1819, cuando use el apelativo de «colombianos» para identificar a todos los habitantes de los países que debían reunirse en la Gran Colombia. La «comunidad imaginaria» que vivía en la convivencia venezolana, aun cuando conflictiva y atravesada por tensiones fundamentales, comenzó a existir mucho antes de 1810.

La simplificación de los bandos entre españoles y canarios contra venezolanos que introduce Bolívar es, para Ángel Bernardo Viso (1988: 60), un aporte «desde el punto de vista de la psicología de la guerra... insustituible y muy superior al de cualquier otro republicano dentro y fuera del ámbito geográfico en el cual le tocó actuar. Y ello fue así porque comprendió antes y mejor que nadie, el secreto del éxito de su causa: tomar una actitud de ruptura radical con el pasado». Pero lo cierto es que son muchos los testimonios y documentos que analizan de otra manera la realidad de la guerra. La Independencia contenía tres guerras al mismo tiempo: la lucha entre criollos y peninsulares, la guerra civil entre venezolanos republicanos y monárquicos, y la guerra «de colores», es decir, de los distintos grupos étnicos dominados que aspiraban a la igualación como resultado del conflicto. De modo que la función del mito fue negar los conflictos internos (derrotados los españoles, la patria se reunía en la armonía y en la paz) y declarar una victoria total para todos los venezolanos. Como ya se dijo, si bien el orden social monárquico se derrumbó, no así las estructuras de dominación que continuaron existiendo, y fueron mitigándose lentamente con el paso del tiempo. La cultura, la religión, la lengua, los modos de vida persistieron dentro del orden español, con el sincretismo cultural que ya existía durante la Colonia. La Independencia del imperio no concluyó en la libertad e igualdad social

aspirada por los sectores mayoritarios, es decir, los indios, negros y pardos que habían luchado en la contienda, y que ahora descubrían que ni la libertad de los esclavos combatientes prometida por Bolívar se realizaba de manera inmediata, ni los dueños del escaso patrimonio que quedaba en pie reconocían la igualación de las clases dominadas, ni las estructuras políticas aseguraban la equidad de derechos. Pero, además, el mito ocultaba que una gran parte de la población había luchado en el bando realista. Tomás Straka (2007: 23) cita un fragmento del *Catecismo de la historia de Venezuela* (1865), obra de Rafael María Baralt con Manuel María Urbaneja, que es por sí solo elocuente. Después de contestar que en el partido republicano estaban no solo los héroes más conocidos sino «lo más granado de la sociedad, ricos e ilustrados», el catequista pregunta quiénes conformaban el partido realista. Responde: «Estaban los empleados subalternos con algunas excepciones, el clero con muy pocas, y la mayor parte de los españoles y todos los canarios».

> «Fueron los positivistas –continúa Straka (2007: 58)– los que más allá de las versiones románticas y de las narraciones militares de nuestra épica historia patria, resaltaron su aspecto social, los problemas de las razas o del acceso a la tenencia de tierra presentes en el conflicto; es a ellos a los que les debemos, en particular a Vallenilla Lanz, el rescate de todo el bando realista, deslastrado al olvido por nuestra historiografía y los primeros intentos serios de analizar las motivaciones de los protagonistas de la magna gesta en función de sus condicionantes sociohistóricas.»

Laureano Vallenilla Lanz[50] concluye que la guerra de Independencia fue una guerra civil, y que hasta 1815 la mayoría del pueblo venezolano luchaba en el bando realista, entre ellos destacados militares, así como ilustres civiles. En su estudio acerca de la mentalidad venezolana de la emancipación Pino Iturrieta (2007b: 41) destaca que los textos de la modernidad, que entraban lícita e ilícitamente a la Venezuela colonial, fueron la causa de la penetración de las actitudes e ideas que chocaban con las tradicionales. La emancipación se gestó en los libros y en los impresos. Pino Iturrieta (2007a: 78 y ss.) lleva a cabo un minucioso inventario de los periódicos de Caracas, y de otros impresos que condensaban el nuevo ideario, entre los que destacan la publicación de los *Derechos del hombre y el ciudadano con varias máximas republicanas*, y *Un discurso preliminar dirigido a los americanos*, así como la traducción de una historia de Estados Unidos, muy divulgada entre la clase dirigente. Una pregunta salta a la vista. ¿Quiénes podían absorber las ideas contenidas en esos textos? Los que sabían leer y escribir, es decir, muy pocos. Resulta difícil imaginar que las señoras de la aristocracia municipal se sentaran con sus esclavas y domésticas después de rezar

el rosario a explicarles los fundamentos de la Revolución Francesa, que quizá ni ellas mismas entendían. Igualmente dudoso sería suponer que los dueños de las haciendas recogieran a los esclavos y peones después de sus tareas para imponerles de estos planteamientos. Llegaban rumores, eso sí, como fue el caso de la revolución de negros en Haití, o de la revuelta de José Leonardo Chirinos en Coro, en 1795, en la que pedía el establecimiento de «la ley de los franceses», a la vez que entregara el gobierno de la provincia a un cacique indígena (lo que demuestra que su propósito no entraba en los cánones republicanos). Podemos suponer que estas ideas corrían también por las pulperías y ventorrillos de Caracas y otras ciudades, y que se suscitaran conversaciones suspicaces en las plazas y mercados, y hasta en las iglesias, pero de allí a que el pensamiento emancipador y republicano constituyera el fundamento político de toda la población es ilusorio. Otra cosa es la fuerza del mito, la promesa de libertad a la que la mayoría legítimamente aspiraba. Allí se instaló la «animación creadora».

De los venezolanos de a pie no podemos saber directamente qué pensaban, ni qué peso ideológico tenía su afiliación en la guerra, puesto que, en la mayor parte, esa afiliación dependía de sus amos o de las autoridades bajo las cuales vivían; sin embargo tenemos los testimonios que se recogen en un anecdotario disperso pero igualmente elocuente. Nos hablan esos testimonios fragmentarios de los vaivenes en la adhesión, a veces incorporados o desincorporados por la fuerza; otras por los ofrecimientos de una res, un uniforme, unas tierras, y hasta la libertad. Muy significativo es el testimonio de Pedro Camejo, Negro Primero, héroe nacional, que recoge José Antonio Páez en su autobiografía[51]. Interrogado por Bolívar acerca de su motivación para combatir en el bando realista, Pedro Camejo contestó: «Por codicia». Resulta conmovedor lo que entendía por ello.

> «Yo había notado… que todo el mundo iba a la guerra sin camisa y sin una peseta y volvía después con uniforme muy bonito y con dinero en el bolsillo. Entonces yo quise ir también a buscar fortuna y más que nada conseguir aperos de plata, uno para el negro Mindela, otro para Juan Rafael, y otro para mí…»

Continúa el diálogo entre Bolívar y Camejo.

> «Dicen, le interrumpió Bolívar, que allí [en Apure] mataba V. las vacas que no le pertenecían. Por supuesto, replicó, y si no, ¿qué comía? En fin vino el mayordomo (así me llamaba a mí [Páez]) al Apure, y nos enseñó lo que era la patria y que la *diablocracia* no era ninguna cosa mala, y desde entonces yo estoy sirviendo a los patriotas.»

Sin duda les sirvió bien. Por su actuación recibió la Orden de los Libertadores de Venezuela, y fue muerto poco después en la Batalla de Carabobo. No puede pasarse por alto que se refiera al general Páez como mayordomo, pues ése era el nombre que se les daba a los encargados que tenían bajo su poder y discreción el trabajo y la vida de los esclavos y los peones libres. Para éstos la primera autoridad con la que tenían contacto era el mayordomo, aunque con frecuencia fuese también esclavo. De modo que, para Pedro Camejo, que había sido esclavo en Apure, la palabra de Páez venía revestida de una autoridad ancestral. Páez, quien no había sido mayordomo como creía Camejo, sino peón, y luego propietario de un hato en Apure, mostró sus cualidades no sólo para el manejo de la lanza sino para el proselitismo político. Paralelamente al combate se libraba una lucha ideológica que fue fundamental para revertir el destino de la guerra. En términos contemporáneos podría decirse que los republicanos encontraron la palabra mágica para identificar la «marca» del producto. Es la que señala Pedro Camejo, *patria*, mientras los monárquicos se afincaban en el orden religioso que se pretendía destituir. En efecto, pareciera que la idea de luchar contra la religión frenaba a muchos, de allí el uso de la *diablocracia*, como término para identificar a los republicanos y condenar su oferta. Dice Straka (2007: 72-78) que «se habían operado en ellos dos procesos simultáneos y muy importantes: por un lado, el abandono de la pleitesía al nombre del rey y su santa causa, en la que obviamente... creyeron hasta entonces; y por el otro, la 'veneración de la patria', palabra en la que los patriotas lograron encerrar toda su propuesta social y política...». Lo que Straka califica como «la obra maestra de los revolucionarios», es decir, la integración de las ideas de patria, nacionalidad, libertad, igualdad, República, es, en esencia, el núcleo textual del mito de la patria. Esas palabras, utilizadas de distintas formas en diferentes momentos, y repetidas por múltiples personajes, desde Páez hasta Negro Primero, debemos suponer que fueron ganando el terreno y convirtiéndose en una «animación creadora» para el colectivo. Si las palabras no significaban lo mismo para todos, eso es parte del malentendido y de la polisemia, pero, sin duda, fueron las que cobraron la fuerza necesaria para cohesionar e impulsar la lucha.

En un momento imposible de precisar, la historia y el mito siguen sus propios caminos. George Steiner (2005: 16-24) ilumina el paso de las mitologías que constituyen las «antiteologías» y se transforman en las «metarreligiones» de los siglos XIX y XX. La ideología republicana era, literalmente, una antiteología, puesto que sustituía el poder de Dios por el poder de los hombres, y se convirtió en una metarreligión en tanto contenía las nuevas creencias. Steiner subraya, como primer criterio para habilitar el estatuto de una mitología, que «el cuerpo del

pensamiento debe tener una pretensión de totalidad».

> «¿Qué queremos decir con esa pretensión de totalidad? Ese cuerpo de pensamiento debe afirmar que el análisis que presenta de la condición humana –de nuestra historia, del sentido de la vida de cada uno de nosotros, de nuestras esperanzas– es un análisis total. Una mitología, en ese sentido, es un cuadro completo del «hombre en el mundo».»

A partir de la Independencia, por más constantes psicosociales que permanecieran como remanentes del período anterior, nada sería lo mismo. La condición de los venezolanos había cambiado radicalmente junto con sus esperanzas y su sentido de la vida; es decir, eran *otros* en el mundo, y eran, además, *unos* en el mundo. «En el siglo XIX –dice Carlos Monsiváis (2006: 80)– la Historia, nueva deidad de Iberoamérica, es, en cada país, la señal de la autonomía. Tener historia, así sea trágica, y sobre todo si es trágica, es señal de identidad». Venezuela había adquirido identidad, no sólo como una nación dentro del conjunto universal, sino como la patria mítica que los venezolanos trágicamente habían levantado siguiendo a un héroe también trágico. Finalmente el mito de origen enlazaba con el mito de destino. Bolívar se constituye en el héroe del éxodo que lleva a su pueblo a la redención, pero, además, al hacerlo construye su origen (es el hijo amado que salva a la nación de su pasado) y su destino (es el padre providente que conduce su futuro).

Plantea Steiner, como segundo criterio, que debe haber «un momento de revelación crucial o un diagnóstico clarividente del que surge todo el sistema. Ese momento y la historia de la visión profética fundadora se conservará en una serie de textos canónicos». ¿Cuál sería ese momento de revelación crucial o diagnóstico clarividente que totaliza la historia? Si pensamos en una fecha no podríamos encontrarla con precisión. Pero ese carácter revelador, clarividente y profético, conservado en textos canónicos, es lo más similar a la palabra de Simón Bolívar. ¿Cuándo se produjo ese momento revelador? Bolívar nos habla después de su muerte. Pudiéramos imaginarlo en vida como un guerrero que conduce a sus tropas, un político, un líder indiscutible (aun cuando más de uno de sus generales lo discutían), el *primus inter pares*. Pero, entonces, mientras vivía, era un hombre, un personaje individual de la historia, un ejemplar arquetipo del conquistador que impone su voluntad y su fuerza en lo desconocido. Es su trágica muerte, su testimonio de moribundo, lo que elevará su palabra a texto canónico. Para Castro Leiva (2005: 253-277) bastaría el último acto político del Libertador para refrendarlo. Al estudiar el testamento de Bolívar, le otorga una gran significación a la cláusula séptima en la que el testador entrega a

la Universidad de Caracas su ejemplar de *El contrato social*, anteriormente perteneciente a la biblioteca de Napoleón, que le fue obsequiado por su amigo, el general Wilson.

> «Se construye así un credo político que por su hermetismo y sistematicidad puede llegar a desplazar en lo político a cualquier otro discurso no patético. De hecho se genera a través del culto a Bolívar, y dentro de un cierto providencialismo ya cristiano, una religión civil. Bolívar es recibido en la Iglesia y con él el Rousseau de Bolívar.»

El tercer criterio que señala Steiner es que la mitología «desarrollará un lenguaje propio, un idioma característico, un conjunto particular de imágenes emblemáticas, banderas, metáforas y escenarios dramáticos. Generará su propio cuerpo de mitos. Una mitología describe en términos de ciertos gestos, rituales y símbolos esenciales». En resumen, los atributos para establecer una mitología, según Steiner, son los siguientes: totalidad (que expresa la pretensión de explicarlo todo); textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra herejía; metáforas, gestos y símbolos. El mito, por definición, es un relato. ¿Cuál es el texto del mito de la patria? Pareciera que nos encontráramos frente a una narración dispersa y disgregada en la historiografía, los libros escolares, los discursos políticos, la tradición oral, la literatura ilustrada y la popular, los himnos, canciones y poemas, así como en una multiplicidad de imágenes: las innumerables crónicas pictóricas y escultóricas, las reproducciones gráficas que invaden la nomenclatura urbana, la toponimia, la moneda, las paredes y muros, los símbolos nacionales, las manifestaciones folclóricas. No hay un texto único y oficial del mito, sino versiones escritas y visuales tanto de la Independencia como de Simón Bolívar, y de otros héroes secundarios que también forman parte del mito. En cierto sentido el mito de la patria es un mito abierto, que permite anexiones, modificaciones y supresiones, y por tanto obedece a la cualidad transformadora señalada por Berlin (2000: 163).

> «Los mitos encarnan en sí mismos algo inexpresable y logran también encapsular lo oscuro, lo irracional, lo inarticulable, aquello que transmite la profunda oscuridad de todo ese proceso, en imágenes que nos llevan a otras y que apuntan hacia una dirección infinita... En consecuencia, los mitos son a la vez imágenes capaces de ser contempladas con relativa tranquilidad por la mente y también algo perpetuo, que pasa de generación en generación, que se transforma con la transformación de los hombres, y que constituye un inagotable suministro de imágenes relevantes, que son, a su vez, estáticas y eternas.»

En el análisis de la historia (el sentido de la vida, las esperanzas) que identifica Steiner como atributos de la totalidad, y de la visión de cómo estar en el mundo, la libertad y la igualdad fueron las promesas fundamentales de la Independencia. La influencia del pensamiento rousseauniano en Bolívar, y en general en todo el pensamiento decimonónico americano, ha sido ampliamente afirmada desde distintos puntos de vista y por numerosos autores. Mariano Picón Salas (1990: 199 y ss.), en su artículo «Rousseau en Venezuela», sintetiza lo que es una tradición aceptada.

> «Es perfectamente comprensible que esta idea deducida de Rousseau: «América, tierra nueva y virtuosa frente a la corrupción de Europa» haya entusiasmado al criollo subversivo de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, como una de las afirmaciones o creencias con que sublima lo que llamaríamos su «complejo colonial». La recelosa conciencia de inferioridad en que había vivido frente al español, es superada, así, por esta nueva esperanza mesiánica. Al liberar a sus pueblos del dominio de España, será posible establecer el mundo de la libertad y de la felicidad, cree el hispanoamericano de esos días.»

Si bien la duración profana del tiempo se interrumpe en el mito, pareciera válido suponer que el momento histórico en el que se produce tiene relación con su contexto, del mismo modo que los restos diurnos que pertenecen a la vida cotidiana del soñante se incorporan al contenido temático del sueño. La Independencia de la América Hispana, surgida a partir de la norteamericana y de la Revolución Francesa, estuvo orientada por el pensamiento de la Ilustración, pero envuelta en el Romanticismo, lo que implica una filiación un tanto contradictoria. «Está claro que los principios bajo los que se llevó a cabo la Revolución Francesa fueron los de la razón universal, del orden, de la justicia; principios en absoluto conectados con... los que se asocia usualmente al pensamiento romántico» (Berlin, 2000: 26-27). Los valores que, entre otros, identifica Isaiah Berlin como típicos del movimiento romántico son la integridad, la sinceridad, la propensión a sacrificar la vida por alguna iluminación interior, el empeño en un ideal por el que se sacrifica todo, la necesidad de luchar por las creencias y el valor del martirio; es decir, el registro patético señalado por Castro Leiva, en tanto patético es, de acuerdo al diccionario, aquello «capaz de mover y agitar el ánimo infundiéndole afectos vehementes, y con particularidad dolor, tristeza y melancolía». Señala también Berlin la contradicción que se encuentra en el propio pensamiento de Rousseau, considerado como uno de los padres del Romanticismo, y a la vez responsable de ideas totalmente clásicas en cuanto a compartir el reino de la razón universal que une a los hombres frente al reino de las emociones que caracteriza al

Romanticismo.

Más adelante, al estudiar el pensamiento rousseauniano, Berlin (2004: 54 y ss.) lo sitúa como heredero directo del Romanticismo alemán. Para Rousseau, dice, «la libertad es un valor absoluto. Considera la libertad como si fuera una especie de concepto religioso». Por lo tanto, no es un valor flexible, ni puede adaptarse a las circunstancias. En tanto parte de la premisa del pensamiento del siglo XVIII, según la cual la naturaleza es armonía, lo que alguien desea no puede chocar contra lo que otro desea, ya que el «bien» satisfará todas las demandas racionales. «Por consiguiente, si la naturaleza es una armonía, entonces cualquier cosa que satisfaga a un hombre racional debe ser de tal índole que sea compatible, sea como fuere, con cualquier cosa que satisfaga a otro hombre racional». Con este razonamiento Rousseau llega al concepto de «voluntad general». Los hombres que no estén deformados por su propia naturaleza, desearán aquello que será bueno para todos, y en esa armonía encontrarán la felicidad. Y aún más, «la sociedad debe ser guiada por el hombre que está en contacto con la verdad, y el hombre que está en contacto con la verdad es alguien que permite penetrar en su corazón a esta divina gracia, a la verdad que sólo la naturaleza posee». La noción de la libertad como absoluto, y la del hombre providencial en contacto con la «verdad», muy probablemente influyeron en la teoría de la emancipación de Bolívar. «Una vez que concebimos al individuo así, entonces, es *su* tarea actuar, es *su* responsabilidad ser libre, y serlo para una nación significa ser independiente de otras naciones, y si aquéllas la obstruyen en su anhelo de libertad debe declarar la guerra» (Berlin, 2004: 126).

Este malentendido entre libertad e independencia no quedó suficientemente resuelto en la sociedad venezolana. La libertad se entendió como ruptura y desafío del dominio externo, siguiendo el patrón de la guerra de Independencia; rara vez como el ámbito de la conciencia individual y el límite del Estado frente al ciudadano. Por el contrario, la falta de libertad frente al Estado se concibió como la falta de libertad frente al poder exterior, es decir como emancipación, y de ese modo se agotó en la independencia. La libertad fue comprendida a partir de este precepto de Rousseau, no porque los venezolanos lo hubiesen mayoritariamente leído, sino porque la sociedad colonial tenía como principio fundamental la sujeción, tanto de los criollos a la Corona, como de los pardos, negros e indios a los criollos. Parecía que con la Independencia llegaba la libertad, y que la libertad era la igualdad.

En otro orden de ideas, Lezama Lima (1969: 98-99) presenta una imagen iluminadora: «figuras que nos parecen más esencialmente románticas por la frustración». La exaltación del fracaso de Bolívar, de

su predecesor, Francisco de Miranda, y de su mentor, Simón Rodríguez, es constante en el mito independentista. Héroes que mueren derrotados, abandonados, incomprendidos, después de haberlo dado todo por la patria. Cierta ironía se desprende del texto de Lezama.

> «Las relaciones entre Bolívar y Simón Rodríguez tienen algo de gran telón andino, de las consabidas y vastas resonancias en el libro de los destinos entre maestro profeta y discípulo genial. Todo ello a la *maniére* del siglo XIX, *avec tambour et trompete*...
>
> »La influencia de Simón Rodríguez no debe haber sido ejercida a través del *ethos*, de un circunspecto causalismo de la conducta, sino a través de lo que había en Bolívar y en él de más endemoniado y primigenio... era el traspaso del *daimon* y el surgimiento del Eros cognoscente.»

Esta pasión literal y romántica de Bolívar por la libertad, bebida en Rousseau, y que no sólo fue su guía de conducta personal, sino que la quiso así para el pueblo venezolano, al legar a su principal centro académico la obra más conocida del ginebrino, inunda el mito de la Independencia como una imagen «estática y eterna», que oculta algo «irracional e inarticulable», al decir de Berlin. Una suerte de identidad de destino infinito. Mariano Picón Salas (1983: 58) considera que de los mitos políticos y sociales que se originaron a partir de la Revolución Francesa, fue el de la igualdad el que tuvo más conmoción y fascinación para el pueblo venezolano. Sostiene que la lucha por la igualdad define el proceso histórico venezolano a partir de la Independencia, ya que para la masa campesina el concepto de libertad era mucho más abstracto que la ruptura de las fronteras de casta. Tiene razón don Mariano, pero es que libertad e igualdad quedaron confundidas en el mito de la patria. Inicialmente los esclavos no estaban muy convencidos de las bondades de oponerse al rey, pues, con razón o sin ella, consideraban que la monarquía los protegía, y que eran los criollos blancos quienes los oprimían. De allí la promesa de Bolívar de concederles la libertad a quienes se unieran a sus tropas. Pero, evidentemente no todos lo hicieron, y José Tomás Boves contó con una gran parte del pueblo llano en su furiosa acometida contra los republicanos. La libertad era el significante bajo el cual se ocultaba el de la igualdad. Una vez rotas todas las cadenas, las que sometían a los esclavos también se desatarían. Sabemos que esto no ocurrió exactamente así, pero, indudablemente fue la ruptura con el orden colonial, la que lenta, pero inexorablemente, puso en marcha el proceso de la igualación. Picón Salas tiene profundamente razón al considerar que la libertad era un concepto que iba más allá de las expectativas de las masas, y es que la transformación fundamental de la Independencia, en tanto liberación de un orden monárquico para

dar lugar a la instalación de un orden republicano, que liquidara el despotismo y produjera un gobierno de los ciudadanos, no era la «animación creadora» de la lucha sino para unos pocos. Así lo señala Inés Quintero al afirmar que la mayor consecuencia para la posteridad era el fin del sistema monárquico, como momento histórico que atravesaba el mundo occidental, y el nacimiento del sistema republicano, pero tal como fue ofrecida la lectura del proceso, «para la absoluta mayoría de los venezolanos, el valor intrínseco de la Independencia, su recordación y relevancia se reduce a un solo y simple aspecto: el de la ruptura con España»[52]. El fin de todos los sacrificios era crear una República, aunque ese fin se vio durante buena parte del siglo XIX amenazado de disolución, y hasta cierto punto olvidado entre los tambores y trompetas que imaginaba Lezama.

Ahora bien, el «deseo colectivo personificado» que comenta Cassirer (2004: 225-332) recayó naturalmente en Bolívar.

> «Si el rey gobierna por derecho divino, la autoridad que lleva consigo le viene de Dios... «El que deba ser mi jefe, aquel cuya voluntad tiene que ser más elevada que la mía, fue elegido para mí en el cielo»... La intensidad del deseo colectivo encarna en el caudillo. Se declara que los vínculos sociales anteriores –la ley, la justicia, las constituciones– carecen de todo valor. Lo único que queda es el poder místico y la autoridad del caudillo; y la autoridad del caudillo es la suprema ley.»

Pero no podemos olvidar que Bolívar fue un héroe trunco. Un héroe irresoluto para sí mismo porque impuso unas metas que lo desbordaron. Liberar cinco naciones no era suficiente si no se articulaban en un nuevo orden americano. Dejar Repúblicas institucionales y prósperas estaba muy lejos de la realidad que él mismo, poco antes de morir, vio con toda claridad. El mito tenía de alguna manera que atender también a lo que no se había producido. A lo que restaba como faltante. Esto incorporó la condición de repetición que define Eliade. La revolución independentista estaba inconclusa, en tanto la libertad y la igualdad no habían sobrevenido del mismo modo para todos. Por lo tanto, era de esperarse que más adelante se completara, y tuviera lugar una segunda Independencia, que por fin, ahora sí, trajese la respuesta para todas las falencias y decepciones de la primera. La primera, la gran Independencia, había finalmente favorecido a los ricos, a los oligarcas, a los dueños del poder. Vendría la segunda, la definitiva, con el saco cargado para todos (sobre esto Hugo Chávez considera que la segunda fue la encarnada por Ezequiel Zamora, también fracasada, y la tercera será la de la Revolución Bolivariana, pero todas ellas como fases de la única y gran Independencia).

Esta noción de la Independencia incompleta genera los añadidos y fragmentos que se unieron al mito, una vez terminada la guerra y disuelta la Gran Colombia. En la noción de que, si la Independencia no se había completado, algo le faltaba a la patria, pueden señalarse dos orígenes; uno ilustrado que representa el anhelo por la Patria Grande, la Gran Colombia, el sueño de Bolívar que sus contemporáneos no permitieron, pero que sigue vivo en los pueblos sudamericanos y recogen múltiples versiones historiográficas; otro oral, surgido del imaginario religioso, de naturaleza claramente mesiánica: el retorno de Bolívar para la conclusión de su obra de libertad y justicia interceptada por los enemigos. Hasta el momento, dice el mito, se ha cumplido la tarea de un origen pleno, pero no la del destino. Se advierten aquí dos elementos románticos aportados por Berlin (2000: 142-146): la nostalgia y la paranoia. «La nostalgia se funda en el hecho de que intentamos comprender lo infinito pero éste es inabarcable, razón por la que nada de lo que hagamos nos dará satisfacción». De ese modo, nada del porvenir puede igualar la gloria del pasado. La paranoia se expresa en la teoría de la conspiración antibolivariana con que se ha leído la aventura del héroe, como justificación del fracaso de su proyecto. Esta insuficiencia diferencia la mitología venezolana de otros relatos nacionales. Un héroe que no completa la salvación de su pueblo porque las fuerzas conspirativas de la oligarquía se lo impiden, inspira un relato de frustración y resentimiento que recorre toda la historia. La patria es como si no hubiese quedado consolidada, como si requiriese de la permanente reedición de los mitos que la componen, que no pueden alojarse y abandonarse en el pasado porque mantienen una perspectiva de futuro.

La patria mítica se sostiene sobre un trípode compuesto por tres subsistemas: el *mito fundacional bolivariano*, con Simón Bolívar como padre semidivino, infalible e incomparable de la patria, cuya obra de liberación y justicia quedó inconclusa por la traición de sus enemigos, pero que continúa guardando el destino de su pueblo y esperando que su ideario vuelva a encarnarse; la *República heroica*, como orden patriota y guerrero, que reivindica a la patria humillada; y la *libertad* como destino supremo de la venezolanidad, en tanto la nación surgió de un proceso emancipatorio. En cuanto a por qué se produjo esta construcción mítica, no compartimos la idea de que el mito fuese un instrumento utilizado por un sector social contra otro, para controlarlo o manipularlo. El mito surge de la memoria colectiva y de la necesidad de los pueblos, no es una argucia ideada por algunas mentes clarividentes sino la respuesta de una sociedad a varias circunstancias, y dentro de un conjunto de diferentes referentes culturales. En la historia venezolana predominaron las siguientes:

1. La coexistencia de tres culturas completamente diferentes entre sí, con el claro predominio de la española sobre las otras dos.
2. La fuerza de la destrucción humana y material de la guerra.
3. La decepción y la pérdida que siguieron a la destrucción.
4. La dislocación ideológica que supuso el derrumbe del orden monárquico, y por consecuencia, el orden teológico cristiano.
5. La ausencia de un imaginario común, a partir del derrumbe del orden teológico cristiano, y al mismo tiempo, la historia sagrada como referente para la explicación del mundo.
6. El estado de orfandad simbólica y real en que se vio sumida la sociedad, y la necesidad de un padre providencial.

Todo ello confluyó en la construcción de un mito que tuviera las virtudes de

1. Reunir a los sobrevivientes en la misma gesta.
2. Identificar a la patria con los vencedores.
3. Producir el consuelo de que la gloria era todo y, en comparación con ella, la pérdida nada.
4. Elevar una figura que asumiera el papel del Dios-Rey derrocado, con las cualidades de ser el padre protector, conductor y en permanente vela por el destino de sus hijos.
5. Hacer de la independencia de España un significante intercambiable que incluyera la libertad y la igualdad para todos.
6. Ocultar que la Independencia generó la autonomía política, pero no así la legítima aspiración de libertad e igualdad para todos.

Para concluir, ¿cómo es, en fin, el texto del mito que tanta fuerza y convicción tuvo para los venezolanos del siglo XIX, y continúa teniéndolo para los de las primeras décadas del siglo XXI? Ese texto sagrado vive disperso en un omnipresente archivo cuyos fragmentos surgen sin que nadie los convoque. A falta de ese texto único, proponemos una versión en tono de fábula.

> «Había una vez un pueblo cuyo origen estaba maldito. Sus habitantes se odiaban entre sí por culpa de un pequeño grupo de hombres crueles y tiranos que llegaron de otro mundo para apoderarse de sus riquezas. Destruyeron la felicidad y armonía de los primeros pobladores, y no contentos con ello, trajeron de tierras lejanas a otros más fuertes para que trabajaran a su servicio y los sometieron a la esclavitud. Todos, a su vez, estaban dominados por un rey déspota y poderoso que vivía en un reino más allá del mar y no tenían fuerzas para oponérsele. Entonces uno de ellos, el más rico pero el más generoso, el más valiente y decidido, que conocía el sufrimiento del pueblo porque

él también había sufrido, fue elegido por Dios para llevarlos a la libertad y romper las cadenas de la injusticia, de modo que todos vivieran en armonía y fueran felices en un mundo justo y libre. Todos le siguieron, los ricos, los pobres y los esclavos, lo reconocieron como el fundador de una nueva patria, y lo veneraron como el padre del que todos descendían. Por ello muchos dieron su sangre, y así crearon una nación libre. Pero el héroe fue traicionado por los envidiosos y poderosos que no querían la justicia y la libertad de todos y así lo dejaron morir solo y pobre, exiliado de su patria. Sin embargo, el pueblo heroico y hermoso que él amó sigue vivo, y mantiene la esperanza de que él vuelva para hacer justicia y dar fin a su obra inconclusa.»

Fracturas de la modernidad

Patria o paisaje

En la historia de Venezuela, pareciera que los héroes nunca regresan del todo ni descansan. Quizá porque al volver ya no son héroes, cansados de ser héroes, sino titanes derrotados.

MARÍA FERNANDA PALACIOS. *Ifigenia, mitología de la doncella criolla.*

Para acercarnos a la comprensión de cómo la patria mítica construida en el siglo XIX fue reconvertida en propuesta política del siglo XXI, es necesario bordear así sea someramente los imaginarios que se tejieron en el siglo XX. La conocida frase según la cual Venezuela entró en él con treinta y cinco años de retraso, a la muerte de Juan Vicente Gómez, es un lugar común en la interpretación histórica que resulta interesante repensar. Fernando Coronil (1997: 4) considera que la deificación del Estado tuvo lugar como parte de la transformación de Venezuela en una nación petrolera durante las primeras décadas del siglo XX. El Estado surgió entonces como el agente dotado del poder mágico de rehacer la nación, y el establecimiento de su autoridad se realizó en íntima relación con la explotación petrolera. La consolidación del Estado que esto implica pudiera sugerir que la modernidad comienza con Gómez, y no con su muerte. El hecho de que el poder y la capacidad del Estado para repartir la renta petrolera en la sociedad sobrevinieran en el curso de una dictadura creó un precedente importante. Si bien el régimen gomecista impuso una dura represión dentro de un cuadro de miseria y atraso general, también es cierto que durante ese período apareció la gran fuente de la riqueza venezolana y la esperanza de su posible distribución, se amasaron grandes fortunas, y comenzaron a desarrollarse las clases medias. La modernización y la urbanización del país tuvieron lugar principalmente durante los años cuarenta y cincuenta, de modo que parcialmente ocurrieron también en una dictadura, la impuesta por Marcos Pérez Jiménez dentro del Nuevo Ideal Nacional y sus tesis desarrollistas (no deja de ser inquietante que todavía perdure la opinión de que su obra dejó más que la realizada por los gobiernos democráticos). Estos antecedentes cobran su valor cuando nos preguntemos por la relación entre democracia y prosperidad; en la memoria colectiva hubo prosperidad relativa bajo regímenes dictatoriales.

A pesar de los notables cambios políticos, sociales y económicos que ocurrieron en esas décadas, una sociología del pesimismo, un malestar con el país, una mirada decepcionada ante su realidad invadió a los intelectuales en el presentimiento de Venezuela como una nación moderna. Aníbal Romero (2000: 114) consigna cuatro cuestiones que atormentaron la conciencia intelectual en la primera mitad del siglo XX. A Picón Salas, la huella de una «trágica historia»; a Arturo Uslar Pietri, la desconfianza hacia un pueblo «devoto de lo mágico»; a Mario Briceño Iragorry, los «bajos instintos orgiásticos» que había desatado el petróleo; y, por último, a todos ellos la ausencia de élites y grupos cohesionados y virtuosos. Es necesario, entonces, revisar el origen de ese pesimismo.

De acuerdo con Coronil (1997: 67) «a fines del siglo XX, Venezuela quedó identificada como una nación petrolera, y aun cuando parezca extraño, una mera mercancía (*commodity*) sirve para representar su identidad como comunidad nacional»[53]. Esta representación no estaba consolidada a mediados del siglo, pero, sospechada, fue duramente combatida por los intelectuales, que de esa manera expresaban la resistencia de la sociedad a aceptar el cambio de un país agrícola a otro energético. Sugerimos que la resistencia tenía como sustento principal la identificación entre patria y paisaje. Abandonar la economía del suelo por la del subsuelo significaba perder raíces muy profundas de la identidad. «La nueva idea de *América* –dice Carlos Monsiváis (2006: 128-132)– ... se ostenta como la totalidad exaltada, el continente con el Caribe adjunto, donde todo reverbera en función de la belleza épica: ríos, montañas, gente, pasado indígena, grandeza de los libertadores». Se trataba entonces de «las Esencias Nacionales» –el Pueblo, como la «entidad nutricia, la tierra fértil de inspiración y la autenticidad»– en las que convivían los intelectuales de las más diversas tendencias. Esas «esencias» definían las identidades: «el Alma Nacional Argentina», la «Peruanidad», «el Ser Colombiano», «el Ser Venezolano», «la Mexicanidad», la «Raza». El pueblo, la tierra, el alma de la nación, todo ello conformaba un imaginario, y el petróleo había llegado para modificarlo. Es desde esa perspectiva de la pérdida, de la nostalgia, y aun de una utopía de la «esencia» de la nación, como podemos entender los argumentos y diatribas contra el petróleo por parte de quienes se aferraban al pasado antes de abrirse a un porvenir desconocido y percibido como peligroso. La nostalgia de la gloria independentista se trocaba ahora en la nostalgia de un paisaje que identificaba el concepto de patria.

Pedro Cunill Grau nos habla de estos orígenes de la utopía paisajística. En primer lugar (2006: 7-16), «la transmutación de la tropicalidad a lo edénico» viajó con Cristóbal Colón y Américo Vespucio, quienes, como es bien sabido, creyeron haber llegado al

paraíso terrenal, ya anunciado por la ensoñación medieval, según la cual la temperatura cálida, la flora verde y frondosa, los deslumbrantes animales, míticos o no, la fuente de la eterna juventud, los habitantes sanos y pacíficos, y la riqueza del oro y la plata, serían los indicios de su presencia. La confusión de la península de Paria, situada en el extremo oriental de la costa venezolana, con el paraíso terrenal es señalada por Cunill Grau (2007: 91) como un caso curioso de cambio de percepción. De haber sido el Edén, difundido en Europa por las noticias maravilladas de su paisaje, pasó a fin del siglo XVIII a llamarse Golfo Triste. En cualquier caso, después de la llegada de los primeros navegantes fueron muchos y notables los viajeros que expresaron su deslumbramiento por el esplendor de la naturaleza venezolana. Un antecedente mítico y una visión ajena fijaron desde el comienzo la mirada en un paisaje imponente. Haber situado en la Guayana mitificada por El Dorado –«el país donde todo va bien»– uno de los parajes recorridos en las aventuras de su Candide, no deja de ser una ironía volteriana. La identificación de la naturaleza exuberante con la riqueza ilimitada comienza desde las mismas crónicas de los viajeros de Indias, y se perpetuó en el tiempo. En la Memoria de la Sociedad Económica de Amigos del País (1830)[54], se registra lo siguiente:

> «Al ver por la lente del patriotismo que sólo nos falta la voluntad para colocarnos entre los primeros y más felices pueblos de la tierra, preciso es, señores, que cada venezolano se sienta conmovido por los estímulos del bien común que envuelve al individual. Nuestra posición geográfica es la más comercial, y nuestro país reúne cuanto hay de más útil y más precioso en la naturaleza[55].»

La naturaleza como bien común, y como don más preciado de Venezuela inspiraba estas ideas. Para Aníbal Romero (1997: 120)

> «Persiste entre una aplastante mayoría de venezolanos la convicción de que Venezuela es un país inmensamente rico, dotado y prácticamente predestinado por la naturaleza para asegurar a todos sus habitantes un elevado bienestar material, si tan sólo les toca la suerte de tener gobernantes honestos y justos. La importancia política de la persistencia en el ánimo popular de versiones renovadas de la leyenda indígena de El Dorado, la ciudad de oro, reside en que la misma separa la idea de riqueza y bienestar de la idea de trabajo y productividad. De esta manera, se abre un extenso espacio para la creación de mitos políticos con un muy alto contenido de irracionalidad, mitos que se originan en la generalizada aspiración de acceder a esa riqueza mágica, y en la voluntad de hacerlo rápidamente.»

En contraposición a la exaltación de los dones naturales de la

geografía venezolana se levanta la pérdida territorial. Cunill Grau (2007: 17-20) señala que los espacios de la Venezuela hispánica fueron considerablemente mayores que los que hoy conforman el país, y se fueron contrayendo por los sucesivos tratados que España firmó con otras potencias coloniales europeas. Aun así la Capitanía General de Venezuela de 1777 conservaba una extensión que la hacía uno de los países más grandes del imperio español. El territorio venezolano de la República, trazado con los límites de la Capitanía, continuó disminuyendo en virtud de tratados posteriores hasta la actualidad, en que la extensa superficie del Esequibo, ocupado por Guyana, se delimita en el mapa como zona en reclamación, y todavía Venezuela mantiene problemas de delimitación con Colombia y algunos países del Caribe. Una primera consecuencia que podemos extraer de esta progresiva contracción del territorio es la noción de despojo, la vivencia de haber «perdido patria» a manos extranjeras. Decía Arráiz Lucca (2003: 287) que una de las razones de la tradición de la búsqueda de espacio en la poesía venezolana podría estar en la sensación «de que nos han ido desplazando de nuestro territorio, que hemos sido negligentes en la defensa de lo nuestro». Quizá en esta pérdida se sitúa un momento primordial de la nostalgia de la tierra. Una instancia anterior pudiera localizarse en la destrucción de los paisajes sagrados de los aborígenes, producida por los procesos de evangelización que condujeron a la devastación de estos espacios percibidos como paganos y diabólicos por los conquistadores. El tercer momento es, sin duda, la explotación petrolera, causa de una irreversible interrupción –al modo que proponía José Balza– en los modos de vida, en el propio paisaje, y en la relación de los habitantes con su propia tierra. El petróleo funcionó como el eje vertebrado de un pesimismo un tanto paradójico. Y es que después de que brotó el primer pozo, nada fue lo mismo. Este hallazgo, que no obedecía a un designio previsto o imaginado, fue convertido en el chivo expiatorio del malestar. Por un largo tiempo todas las culpas se le atribuyeron, como a una suerte de demonio que hubiese venido a destruir la paz y la felicidad de los habitantes de una venturosa comarca.

Miguel Ángel Campos (2006: 480 y ss.) nos introduce en la extraña relación de los venezolanos con su riqueza principal. En primer lugar, destaca la ausencia del petróleo en la literatura de ficción, con una gran excepción como es Ramón Díaz Sánchez[56]. Cita al escritor Orlando Araujo (1927-1987), para quien esta ausencia queda, sin embargo, registrada negativamente «en una literatura en donde el petróleo es consecuencia y no tema. En la alienación, el nuevo riquismo, el consumismo, en la agonía de una cultura modificada, que experimenta el artificio de unos valores recientes». La idealización del país agrario, el aferramiento a esa patria paisajística,

produjo una suerte de espejismo cegador. Los campesinos, antes soldados de montonera, pobres y palúdicos, y los agricultores de un régimen casi feudal súbitamente se transformaron en los habitantes de una arcadia pervertida por la riqueza del petróleo, que hizo a los hombres seres perezosos, afectos al dinero fácil y al fraude, y a las mujeres promiscuas y madres abandonantes. «Intelectuales irreprochables, corrientes y escuelas pagadas del más verosímil enfoque metodológico, se tornan en censores patriarcales. La patria es la familia y el petróleo es el perturbador que inficiona las buenas maneras e introduce anomalías». Pareciera que Venezuela, enfrentada a la modernidad, no sabía cómo asumirla. ¿Era una patria o un paisaje idílico interrumpido? Ironiza Campos diciendo que al parecer «somos un pueblo esencialmente bueno, hacendoso y más dado a los gestos nobles que a los rencores; nuestra predilección por la tierra y nuestros hábitos austeros un buen día se vieron acosados por las seducciones de un modo de vida dilapidador y caprichoso».

Veamos con cierto detalle lo que pensaron los intelectuales que fueron testigos del ascenso petrolero. Alberto Adriani (1898-1936) es considerado el reformador de la economía moderna venezolana, y su muerte prematura una pérdida para la nación. Sin embargo, dice Campos (2005a: 9 y ss.), que contra las series económicas que demostraban la predominancia creciente del petróleo en el ingreso nacional, para Adriani la riqueza seguía siendo el resultado del trabajo de la tierra.

> «Su descalificación de la actividad petrolera tiene mucho de racionalismo naturalista y hasta de profecía prejuiciada; no ve en ella más que el oportunismo de unos zapadores, mineros en el sentido recolector, tocados ahora por la suerte y más tarde tal vez por la miseria. No hay en él todavía la increpación de los criollos seducidos por el oropel, como en Díaz Sánchez, pero sí un reduccionismo que hace depender la riqueza de los negocios en familia y condena la acción extranjera como algo estéril por definición e intención... Es así Adriani el iniciador de una valoración (más bien condena) *ad hoc* para hacer del petróleo la explicación de todos los males, engendrador de vicios y estragador de haberes y tradiciones.»

Mariano Picón Salas se lamentaba de que «el hombre venezolano, que hasta entonces había sido previsor y modesto, se contagió de la megalomanía», en tanto veía en la presencia del petróleo una amenaza de disolución de la base sustancial de los procesos de formación de la nacionalidad. Se lamentaba también de que los hombres se compraban y corrompían por obra de los «ingenieros yanquis»[57], y «al hacinarse, perder el buen color y el prudente estilo campesino de vida, marcharon centenares y millares de mozos a los campamentos petroleros del Zulia y Falcón. Cambiaron la mistela y el anisado por el

whisky, las alpargatas por los mocasines, y leyeron los *Tópicos Shell* sin que eso refluyera para la provincia en variado progreso social… los emancipó de la fuerte raíz tribal de la familia y se trocaron en gentes nómadas y escoteras, casi sin querencia en ningún sitio»[58]. Más aún, la explotación petrolera era percibida como una nueva conquista que dislocaba «nuestra vida sedentaria con gentes invasoras que hablan inglés y conducen extrañas máquinas, así como los conquistadores españoles trajeron caballo, arcabuces, lanzas y libros de oración para ofrecer el cielo a los indios»[59]. No deja de ser interesante que estas ideas no difieran tanto de las que Hugo Chávez ha expresado en múltiples ocasiones para referirse a las trasnacionales petroleras y al imperio estadounidense. De Picón Salas comenta Campos (2005a: 43-49):

> «Si hay una página emocionada en una obra nada escueta como la suya es ese momento cuando abandona la estancia paterna y se despide de una naturaleza que creía a resguardo de los avatares de la sentimentalidad… Todo eso ha sido barrido por lo que llama la especulación financiera que se incuba en las grandes ciudades y su tentación de oficinas para la molicie.»

Al igual que otros muchos intelectuales de la provincia, don Mariano fue arrastrado por la corriente que concentraba la actividad intelectual y académica en la capital, y experimentaba la nostalgia del «terruño» que acometía a estos exiliados cuando abandonaban las pequeñas ciudades y aldeas en las que habían crecido y continuaban habitando sus familias. También Mario Briceño Iragorry vive ese respeto y afecto por la patria chica «como el permanente tema moral y natural desde donde se encumbra toda su copiosa y sostenida –dolida y apasionada– reflexión sobre la venezolanidad».

Otro autor que se ha ocupado del tema del imaginario petrolero y sus relaciones con la ciudad en el discurso de los intelectuales venezolanos que fueron testigos del período de la expansión urbana entre 1936 y 1958, ha sido el urbanista Arturo Almandoz (2004: 23).

> «Nuestra revolución petrolera precipitó la urbanización demográfica en un horizonte de 50 años: de un porcentaje de población urbana de 15 por ciento en 1926, se pasó a 53.3 en 1950, y se llegaría a 76.7 en 1971. Este proceso había tomado más de un siglo en Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, países que, paralelamente, lideraron las reformas administrativas para controlar y ordenar los efectos que tal urbanización produjo en la estructura de las ciudades[60].»

La novela del petróleo, dice Almandoz (2004: 65-66), describió

un pasado agrario idealizado, idílico y pastoral –quizá con la excepción de Miguel Otero Silva, quien, en su novela *Casas muertas* (1955), reporta la endemia palúdica y la pobreza de los campesinos–, y «auguró una visión diabólica del oro negro, de su irrupción y explotación en medio de ciudades y campamentos degenerados». Eran «maquinarias fornidas, saturadas, diríase, de un espíritu de odio contra todo lo verde», cita a Díaz Sánchez en un discurso moral en el que el escritor condenaba la degeneración y los vicios demoníacos de la ciudad. Otros autores recordados por Almandoz (2004: 70-72) son Enrique Bernardo Núñez (1895-1964), que imaginaba los campos petroleros como «las ciudades bíblicas destruidas por el fuego»; y el mismo Briceño Iragorry, quien utilizó la imagen de «estiércol del diablo»; así como Picón Salas la metáfora del vellocino, y Uslar Pietri la del minotauro. El petróleo fue para los intelectuales de esa generación un monstruo devorador, un camino de perdición, un arma de destrucción, un instrumento de colonización. Una suerte de mito negativo construido alrededor de un azar de la naturaleza que permitiría el desarrollo del país. Un subsuelo odiado y temido, como si de sus entrañas resurgiera un dragón que viniera a atemorizar a los tranquilos habitantes de un paisaje feliz con los miedos ancestrales del apocalipsis. Incluso Juan Pablo Pérez Alfonzo (1903-1979), considerado «el padre» de la Organización de Países Exportadores de Petróleo por haber propiciado su fundación en 1960, hablaba del «excremento del diablo».

Resulta poco menos que imposible comprender afirmaciones como ésta que propone Díaz Sánchez.

> «Cuando se produjo el brutal impacto del petróleo, que destruyó la cultura agraria en Venezuela, la perspectiva cultural de nuestro país comenzaba a ensancharse y a embellecerse gracias a los senderos que se le abrían con los contactos de la cultura europea, tan rica en sustancia humanística, estética y filosófica. Mas junto con la economía petrolera nos llegó el pragmatismo norteamericano y todo quedo desnaturalizado y mostrenco[61].»

El aferramiento a una economía agrícola, insuficiente para impulsar el desarrollo, unido a la admiración por la cultura europea –en el fondo (y en la forma) tan distante de la venezolana–, parecían ser dos de las más reticentes resistencias a la modernidad y el progreso. Esas décadas –y esos pensadores– no querían perder la patria «ensanchada y embellecida» del pasado, que probablemente sólo existía en su imaginación y en su deseo, a cambio de una nación moderna, con todos los avatares que eso implicaba, pero también, y sin ninguna duda, con una sustancial mejoría en las condiciones de

vida de las mayorías. A tal punto llegaba esta tensión que una mente tan lúcida como la de Arturo Uslar Pietri conjeturaba una «nación fingida». A Uslar le parecía que había dos Venezuelas: la Venezuela de los rascacielos de Caracas y los aviones internacionales de la línea Aeropostal, que pertenecían a la nación fingida; y la «nación real» de los canales de irrigación, los tractores y los arados[62]. La noción de autenticidad, como señalaba Monsiváis, estaba ligada a la tierra; lo construido sobre ella era un producto secundario, artificial, derivativo de la «esencia nacional». Insistimos, la patria era el campo; la ciudad era, cuando menos, «irreal». Para Mariasol Pérez Schael, la célebre frase uslariana de «sembrar el petróleo», a su vez sembró en la conciencia venezolana «un sentido de culpa trascendente», que inundó todo el resto del siglo XX[63].

Muy claramente lo expone Joaquín Marta Sosa[64].

> «*Sembrar* no es una apuesta industrial, moderna, urbana, es una metáfora agrorural. Es decir, la Venezuela pospetrolera debe ser una Venezuela prepetrolera, y regresar a la economía productiva, es decir, a la del campo, como si el petróleo fuese un túnel en el tiempo en cuya oscuridad debe desaparecer para hacer posible el mito del eterno retorno, en este caso el de la recurrencia mítica de lo agrario. De esta manera, *sembrar el petróleo*, es volver al mito del «buen salvaje» por otra vía; el petróleo nos ha deformado al punto de convertirnos en el «mal salvaje», su siembra nos devolverá a la perdida y edénica condición de «buenos salvajes». Y en contra de ese mito identitario convertido en mito motor, según el cual somos un país petrolero, afirmación de la que Uslar descree, llega a escribir cosas tan terribles y definitivas como ésta: *Necesitamos librarnos como quien se libera de un peligro de muerte de la dependencia petrolera*.»

También el escritor Antonio López Ortega (2003: 10-11) considera nefasta la frase «sembrar el petróleo» porque esconde un contrasentido: sembrar lo que se «desiembra». El petróleo fue visto como una circunstancia indeseable, y su irreversibilidad generó una resistencia visible en la novelística y en el campo de las ideas del siglo XX. «Desde Otero Silva –pasando por González León– hasta Mata Gil; la visión es la misma: una especie de peste ha llegado para condicionar nuestras vidas». Los intelectuales mantenían la tesis de la «influencia fatal de la ciudad», como escribía Enrique Bernardo Núñez, con opiniones teñidas de sentimentalismo. «A veces al cruzar una aldea, se ven casas abandonadas. El hombre se ha marchado de allí sin amor a sus recuerdos. Ha cambiado sin dificultad el hogar por una reducida habitación en la ciudad fría de afectos o para construirse una vivienda, expresión de un ambiente sórdido»[65]. Esas casas abandonadas son, sin duda, la metáfora de la patria dejada atrás, sola, sin afectos. Las casas vacías de quienes iban en pos de una vida mejor, de quienes querían, en efecto, irse de las «casas muertas», como hizo la protagonista de Otero Silva. La patria paisajística era un fardo muy

pesado y nostálgico que impedía apreciar en perspectiva el proceso de urbanización que ocurría en América Latina, aun sin la ayuda del petróleo. Y es que la ciudad ha cargado siempre con una condena moral, y ello desde varias corrientes de pensamiento. Señala Silverio González Téllez (2005: 25 y ss.) que a la ciudad «positiva», como modelo del orden social propuesto por la Ilustración, se opuso la ciudad «negativa» del cristianismo, que denunciaba la ilusión de la felicidad terrenal frente a la espiritualidad de la ciudad de Dios; del Romanticismo, que defendía la libertad y la pureza original del estado natural del hombre; y del marxismo, según el cual la ciudad es la sede de la alienación y la explotación. Tanto la condena de la urbe pecadora, como la exaltación de la vida natural y libre, son muy visibles en el ideario intelectual que repasamos. El ideal marxista de una sociedad en la que desaparezcan las diferencias entre campo y ciudad, y acabe la explotación, es parte de la propuesta de la Revolución Bolivariana a través de la construcción de ciudades socialistas, cuyo objetivo sería «fomentar el potencial endógeno y priorizar el sector de la economía social». La ciudad socialista sería así una comunidad en la que los habitantes podrían vivir y trabajar en «opciones sociales y económicas basadas en el disfrute equitativo de la ciudad»[66].

La literatura ofrece un ámbito excepcional para indagar sobre el impacto de la urbanización. De entrada, acotamos que la poesía venezolana comenzó con el poema de Andrés Bello, «Silva a la agricultura de la zona tórrida» (1826), uno de cuyos principales seguidores fue Fermín Toro (1806-1865), autor de la «Oda a la zona tórrida» y de un largo poema escrito alrededor de las ruinas del mundo indígena de Copán. Gregory Zambrano (2006: 203 y ss.) nos habla de la presencia del paisaje, desde el poema fundacional de Bello, como programa político, como lengua que al nombrarlo, lo crea, y «junto a la valoración de los héroes, de la gesta independentista, la sacralización de algunas fechas *patrias*, representa en esta primera etapa el contenido civil que plena de recurrencias lo que se ha denominado la fundación de la nación». La literatura, a partir del último tercio del siglo XIX, formó parte de las resignificaciones de «lo nacional», en tanto su función era resaltar las «bellezas de la patria», y la naturaleza se constituyó en un significante de identidad. Sería el caso emblemático de Francisco Lazo Martí (1869-1909), médico, poeta y hombre de armas que participó en las revoluciones de fin de siglo. Su poema *Silva criolla* (1901), en la tradición de Bello, propone la temática del «lar nativo», no como recuperación nostálgica sino como expresión de quien entiende la geografía en tanto valor yuxtapuesto a lo nacional. Tanto Andrés Bello, como Lazo Martí, Juan Antonio Pérez Bonalde (1842-1892) y Udón Pérez (1871-1926), son poetas de un

proyecto nacionalista que exalta los valores del paisaje. Concluye Zambrano:

> «La imagen del paisaje es, en buena medida, un hito fundacional de la patria. El paisaje se reescribe continuamente, se reinventa, y ofrece así una imagen de lo que requiere el perfil cívico de la nación, pensado y animado por el sector letrado que tiene asumida la responsabilidad de establecer las pautas a la ciudadanía, esto es delinear formas identitarias que pudieran suscribirse tanto en el espacio privado como en el público.»

De las corrientes posteriores, interesa detenernos en el criollismo. Rafael Arráiz Lucca (2003: 79-80) considera que «surge como bandera de una sociedad rural que ve amenazada su querencia por el avance del proceso urbano. La Venezuela finisecular incluye en el menú del día el enfrentamiento ciudad/campo con mucha acritud, especialmente por parte de los defensores de la vida rural, que siempre levantan el estandarte de la sanidad campesina frente a la perdición citadina». Son los criollistas autores prepetroleros, si cabe la expresión; sin embargo, el tema de la tierra persiste en la poesía venezolana hasta el presente. Arráiz Lucca cita unos cuantos ejemplos señeros (2003: 217 y ss.): Vicente Gerbasi (1913-1992), Ramón Palomares (1935), Efraín Hurtado (1934-1978), José Barroeta (1942-2006), y Luis Alberto Crespo (1941). En los casos de Palomares, Gerbasi y Crespo, considera Arráiz Lucca (2003: 287) que no pretenden levantar la fisionomía de un paisaje sino de su infancia como clave de reconstrucción de identidad.

Elocuentes son los nombres de los dos principales grupos poéticos de los años ochenta: Tráfico, como alusión directa de Caracas, y Guaire, el río que la cruza, al que perteneció el mismo Arráiz Lucca; nombres de tránsito, de lo vinculado al territorio, a los signos del lugar. A partir de la década de los setenta la poesía se hace urbana, pero aun así poetas como Yolanda Pantin (1954) e Igor Barreto (1952), fundadores del citado grupo que llevaba el hiperurbano nombre de Tráfico, vuelven su mirada al paisaje donde transcurrió su infancia. Para Arráiz Lucca (2003: 345-353), Pantin, en su primer poemario *Casa o lobo* (1981) «asiste a una suerte de despedida del mundo rural de su saga familiar y a una incómoda bienvenida del mundo urbano, acosada por los tentáculos de la urbanización», mientras que en el caso de Barreto, en *Crónicas llanas* (1989), «el universo del llano se absolutiza en su imaginario».

En la narrativa Carlos Pacheco (2001: 199-200) señala que, a partir de la renovación de los años sesenta, predomina el ámbito urbano, «y este viraje es percibido en un primer momento como supuesto signo de una entrada en la modernidad literaria, en perfecta

sincronía con las transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales que experimentaba el país en aquella coyuntura». Sin embargo, el espacio de la ruralidad persiste en la narrativa, no ya como representación de los valores telúricos, a la manera de Rómulo Gallegos, sino «más bien como los fragmentados escombros de vivencias infantiles que la memoria de un narrador testigo intenta recuperar de la hecatombe del olvido». Cabría citar en esta corriente a Alfredo Armas Alfonso (1921-1990), Orlando Araujo, y Orlando Chirinos (1944). Pareciera, entonces, que en los escritores pospetroleros, no es ya la maravilla del paisaje lo que los emociona, sino la nostalgia de las raíces que se restauran en la escritura.

La visión eglógica de la Venezuela petrolera, sus casas huérfanas, su matriz dejada atrás, representan, para Almandoz (2004: 196), los «símbolos de una femenina Venezuela agrícola abandonada por los hombres que hubieron de partir en busca del oro negro». La patria desertada por el hombre que sigue su camino nos recuerda esa faceta ingrata de Bolívar que señalaba Lombardi, y nos introduce, como veremos más adelante, en el complejo paterno de la sociedad venezolana. Y es que esta visión del paisaje como «esencia nacional» es un referente muy antiguo. Ángel Bernardo Viso (1982: 17-19) afirmaba que «el hecho inicial de la historia venezolana» era la tierra, que parecía ser «el verdadero sujeto de la historia y no nosotros mismos». Una visión que, sin duda, formaba parte de la herencia imaginaria europea; en palabras de Alexis de Tocqueville, el continente era «como la cuna, vacía aún de una gran nación».

«La idea de territorio –considera Sandra Pinardi (2000: 57-62)– es un fundamento semántico inseparable de Latinoamérica en general, de Venezuela en particular; la idea de territorio es una suerte de ‘condición originaria’ que nos legó el descubrimiento y el proceso de Conquista, cuando se entendió el Nuevo Mundo como un emplazamiento para poblar y para crecer..., somos un ‘continente’ vacío, somos un lugar o un significante, siendo lugar y significante instancias del tránsito, recipientes». La patria es ese paisaje, esa naturaleza, ese bien común, don providencial. Valga comentar a propósito una encuesta informal que el psicólogo social Axel Capriles realizó entre amigos que vivían fuera de Venezuela, preguntándoles cuál era el hito de Caracas que más echaban de menos. La respuesta fue unánime: El Ávila. Más allá de la imponente presencia de la montaña, esta anécdota sugiere que lo más importante de la ciudad en la sentimentalidad de sus habitantes, no son las construcciones humanas sino su identidad natural.

Para Ariel Jiménez (2000: 5-16), la precariedad del pasado precolombino en Venezuela no permitía una sustentación legitimadora de la identidad, y en tanto el pasado era forzosamente el pasado

colonial, las utopías legitimadoras, en el afán de olvidar la violación del territorio, superpusieron «el ideal de un país virginal que no le debería nada –o casi nada– al invasor español, ofreciéndonos el mito de un mundo venturoso aún por venir, ese futuro redentor de América que continúa alimentando nuestro imaginario colectivo». Lo americano se identificó con el espacio virgen en el que los intelectuales y artistas colocaron el escenario primigenio de la modernidad. Como ejemplo cita el paisaje pastoral que domina la pintura venezolana en la primera mitad del siglo XX, y la imagen idealizada del mestizo americano, que «se equipara al 'buen salvaje' de Rousseau, inculto, ciertamente, pero transparente y genuino, capaz de ver con ojos nuevos el mundo que comienza». Lo legítimo, lo auténtico, quedaba identificado con el escenario natural; es «la pureza fundadora», como ocurre en la repetición obsesiva de la montaña de Manuel Cabré (1890-1984), conocido como «el pintor del Ávila», en una suerte de oposición silenciosa al avance de la urbanización. Citando a Humboldt recuerda Jiménez (2000: 35) que en un país donde las obras construidas eran prácticamente inexistentes, los monumentos naturales se erigieron en la referencia necesaria del sentimiento nacional.

> «Veo en las observaciones de Humboldt el origen de la primera utopía de la modernidad venezolana: la preexistencia cristalina y virginal del paisaje, utopía que se materializa en la pintura de la Escuela de Caracas, y también en nuestra fotografía.»

Maritza Montero (2000: 513-517) estudia la identidad psicosocial del venezolano, concluyendo que pareciera estar impregnada de la «nostalgia romántica» por un pasado que fue construido desde el presente. Encuentra una contradicción, y es que mientras los venezolanos tienden a una visión negativa del presente, mantienen una representación embellecida de un pasado en el que predominaban las guerras, la miseria y el caos político. Destaca dos aspectos de esta contradicción: «la posibilidad de que esa construcción 'rosa' del pasado muestre un fuerte deseo, una profunda necesidad de la paz, armonía y belleza que nunca acaban de encontrar en el presente», y otro, que los venezolanos contemporáneos hayan desligado el presente del pasado y el futuro. Sin duda, incluye en esa nostalgia la mitificación de los héroes como representantes de ese pasado positivo e irrepetible. La nostalgia sustituye la conciencia histórica, y forma parte de una «visión utópica y retrospectiva» que supone «un pasado bucólico, idílico, en el cual al lado del 'hombre fuerte', del 'gendarme necesario' que pacifica y castiga, reinó una provechosa agricultura de la abundosa zona tórrida». A su parecer, la riqueza producida por la

explotación petrolera adquirió el sentido de ser «bíblicamente no merecida» por sus beneficiarios, equiparando así su acción liberadora y transformadora con la especulación y la corrupción. La visión de una tierra abundante, inagotable, bien común en el que todos encontrarán la satisfacción de sus necesidades, llega hasta el presente. No en vano el presidente Chávez exalta estas ideas en su concepción económica.

Rafael Tomás Caldera (2007: 107) encuentra esta noción de la naturaleza como lo valioso, lo constante, lo vital en Rómulo Gallegos.

> «Para él lo natural *es* bueno y bello: es. Y el hombre forma parte de la naturaleza; está inmerso en ella (el paisaje), actúa en ella (la tierra), está implantado en ella (la raza). Ha descubierto de esta forma el fundamento que trasciende al individuo, pero desde el cual el individuo es.»

Esta vinculación entre la identidad esencial y el paisaje, entre el hombre y la naturaleza en la que vive, y en la que es, actúa en la visión atemorizada de la modernidad. Los pensadores que vivieron sus inicios temían que un vendaval de emigraciones, transformaciones sociales, cambios del gusto y de la sensibilidad acabara con la identidad, es decir, con la patria. Pareciera que desconfiasen de la identificación simbólica de la nación y se apoyaran en la exterioridad de su naturaleza como referente fundamental. Esta mirada nostálgica hacia el mundo rural se hace muy presente en las ciudades venezolanas contemporáneas. Las calles, los edificios, las casas, las urbanizaciones, con frecuencia reciben nombres de la flora y la fauna que alguna vez existieron donde ahora hay cemento y automóviles; o de los pueblos y haciendas interioranos de los que provinieron sus habitantes. Un gran número de viviendas mantienen elementos arquitectónicos que recuerdan el pasado colonial, como columnas, patios, o pequeños corredores; los helechos cuelgan como quizá adornaron las casonas coloniales, y abundan los objetos artesanales que se utilizan en las faenas agrícolas, aunque muchas veces fabricados industrialmente, así como utensilios producidos por los grupos indígenas, expuestos como objetos decorativos. Sin embargo, esa mirada hacia un pasado, en la mayor parte de las veces ausente de la vida real de los habitantes, convive con su opuesto: el desprecio por la memoria histórica y la voracidad por lo nuevo. Hay «una orientación del venezolano hacia el futuro –afirma Ariel Jiménez (2000: 31-37)– y, por consiguiente, hacia lo nuevo, lo moderno, visto como signo de progreso, quizá por la ausencia de un pasado prehispánico fuerte, e incluso de una arquitectura colonial importante. El desarrollo urbanístico de Caracas destruye el paisaje pastoral, al mismo tiempo que la modernidad se orienta hacia el futuro».

Estas consideraciones refuerzan la tesis del movimiento pendular entre la nostalgia y la utopía que habíamos propuesto anteriormente. La nostalgia por la historia, que es el pasado vivido como la gloria de los héroes, y por la naturaleza virgen preurbana, alterna con la tensión utópica hacia el futuro de la aventura. Según Sandra Pinardi (2000: 54-56) la modernidad en Venezuela ha sido «un proyecto, una promesa, un continuo ejercicio de experimentación, una escena teatral, porque no se ha hecho presente en sus logros, es decir, en sus efectos ni en sus soluciones o en su eficacia... se ha desarrollado siempre intentando probar nuevas opciones sin permitir que ninguna se consolide». Un proyecto siempre transitorio, que fluye a lo inacabado. Esa imposibilidad de asentar los proyectos tiene referencias trascendentes en la vida del siglo XX. En la política, por ejemplo, la insurgencia guerrillera de los años sesenta pudiera considerarse como una imposibilidad de espera ante la consolidación de la democracia recientemente instalada. El sistema político, que apenas había nacido, fue visto por las izquierdas como una transitoriedad que debía ser sustituida por el nuevo proyecto de la Revolución Cubana. O en el ámbito de la creación. En un trabajo anterior (Pantin y Torres, 2003: 16-17) considerábamos la irrupción violenta de las vanguardias tardías al inicio de los años sesenta que decretaron la muerte de lo que aún no se había completado. El proceso de modernidad en el arte fue abortado para dar paso a lo informe, a lo inacabado, a lo iracundo, que quiso implantar en las artes plásticas y en la literatura el grupo de tardía filiación surrealista El Techo de la Ballena. Sus integrantes, entre los que se encontraban notables escritores y artistas, actuaron reactivamente contra el predominio de lo formal, que apenas había tenido ocasión de desarrollarse en Venezuela, y sin embargo produjo en un lapso relativamente corto a destacados artistas. Pareciera dominar una suerte de apuro histórico que lleva a la ruptura antes de haber alcanzado la consolidación. Una tentación de innovar antes de haber experimentado el cansancio de las formas. En los años del *boom*, cuando los grandes novelistas latinoamericanos trazaron los imaginarios nacionales e irrumpieron en Europa con la fuerza de su literatura, en Venezuela, la tardía modernidad se ensañaba contra Rómulo Gallegos. Apenas si él, junto con José Rafael Pocaterra y Teresa de la Parra, deberían haber sido los narradores de la trama originaria de un país en el trance de serlo, cuando antes de permitir que el país se reconociera en ellos, los jóvenes sesentistas optaron por arrojarlos por la borda, o en el mejor de los casos, delegarlos al desván de los recuerdos. El resultado fue entonces el surgimiento de una narrativa, que en el desprecio del lector y el asesinato de las formas, se proponía la utopía de la creación experimental, no muy lejana a la

noción de la revolución permanente.

Pinardi enfatiza la transitoriedad como propia de la modernidad venezolana, y la vincula con la condición de puerto y encrucijada que le depara la geohistoria. Venezuela fue la puerta de entrada al continente y a la Conquista, y al mismo tiempo un puerto, «un lugar de esperas, de paso y despedida, en el que imaginaria y materialmente no se hace cuerpo –las cosas no encarnan, no se quedan–; un lugar expuesto continuamente a lo foráneo, a lo externo y exótico –a lo que llega». De ese modo, la cultura moderna venezolana siempre mira hacia el futuro a partir de un pasado que no concluye. Esta posición tan ambigua para situarse en la historia condiciona una manera muy particular de vivir el tiempo. Junto a los objetos que recuerdan la artesanía ancestral, coleccionados como signos de un pasado perdido, el venezolano aspira a los más recientes artefactos de la tecnología. Junto a la nostalgia del «terruño», convive la visión permanente del futuro. Así el presidente Chávez, a la vez que insta a la población a emprender la piscicultura y agricultura domésticas, se ufana del satélite Simón Bolívar, construido con tecnología china. Y de ese mismo modo, en el pasado que no concluye, se instala un porvenir que nunca llega. Bolívar y su satélite se hacen contemporáneos.

Un país que necesita del arraigo, dice Pinardi (2000: 70), es precisamente un país con sensación de pérdida, porque «ninguna forma es lo suficientemente fuerte como para convencer de su validez». El pasado en sus retrospectivas imaginarias resulta como un ancla en medio de lo transitorio y lo portátil que generan una constante vivencia de pérdida y confusión. Un signo ejemplar de esta condición es la novela precisamente titulada *País portátil* (1967) con la que Adriano González León (1932-2008) obtuvo en España el Premio Seix Barral. Representa el perfecto maridaje entre las tendencias sesentistas: por un lado, la modernidad urbana; por otro la nostalgia de la ruralidad en la recolección del habla y la historia de la provincia del autor; y atravesándolas a ambas, la lucha guerrillera que se libraba en aquel momento en Venezuela. El antecedente del guerrillero urbano es su antepasado, un caudillo trujillano partícipe de las guerras regionales posindependentistas, de modo que ambas voces y espacios se entremezclan en el texto. Lo que constituye, sin duda, un alto logro narrativo es también un ejemplo de la continuidad del heroísmo guerrero, inmerso en el tráfico de Caracas que cruza el protagonista para cumplir su acción subversiva. «En ocasiones un guerrillero puede parecerse demasiado a un montonero detrás de un caudillo», comenta la escritora Gisela Kozak Rovero (2008: 87).

El gusto por los libros de historia y las novelas de género histórico, tan acendrado en los lectores venezolanos, muestra una vinculación con esta necesidad del ancla que señala Pinardi. El pasado

se reviste imaginariamente de la solidez y consistencia que no alcanza un presente aturdido. La visión del pasado, su organización como memoria colectiva fundante de una identidad, fue una constante preocupación de los pensadores venezolanos. Luis Ricardo Dávila (2005: 6-8) cita dos ejemplos. Rafael María Baralt (1810-1860) hablaba de «la falta total de recuerdos comunes» entre los diversos sectores sociales[67]; Mariano Picón Salas caracterizaba la identidad nacional como hecha de «impresiones y retazos no soldados y flotantes»[68]. Mario Briceño Iragorry, en su célebre obra *Mensaje sin destino* (1950), escribe un ensayo acerca de la venezolanidad, no exento de pesimismo. A pesar de su encendida pasión por el pueblo venezolano, le niega tal condición.

> «Y justamente no somos «pueblo» en estricta categoría política, por cuanto carecemos del común denominador histórico que nos dé densidad y continuidad de contenido espiritual, del mismo modo que poseemos continuidad y unidad de contenido en el orden de la horizontalidad geográfica... Venezuela, pese a su historia portentosa, resulta desde ciertos ángulos un pueblo antihistórico, por cuanto nuestra gente no ha logrado asimilar su propia historia en forma tal que pueda hablarse de vivencias nacionales, uniformes y creadoras, que nos ayuden en la obra de incorporar a nuestro acervo fundamental nuevos valores de cultura...»

Varios temas son de alto interés en esta apreciación de don Mario (2004: 5-14). En primer lugar, la ausencia de una comunidad histórica. Ya habíamos tratado ese tema desde la perspectiva de una memoria traumática de la historia que impedía la comunión entre los primeros pobladores. En segundo lugar, precisamente la categoría de pobladores, puesto que si la unidad la produce «el orden de la horizontalidad geográfica», y no la historia, más que de nación se trataría de poblamiento; de seres unidos por la convivencia geográfica, pero dispersos por la historia. La carencia de «densidad» es para Briceño Iragorry un efecto de que al pueblo «le han enseñado sólo a verse como masa informe que sirve de cauda disciplinada y sufrida a los mílites que hicieron a caballo las grandes jornadas de la guerra... Ha faltado el ensayo que presente la obra del pueblo civil como factor de hechos constructivos». Ciertamente, pero es que fue la dificultad para unificar esas «impresiones y retazos no soldados y flotantes» una de las causas por las que se recurrió a los mitos de Independencia y heroísmo. Una suerte de círculo vicioso de la historia, difícil de desenredar. Y por último, otra cuestión fundamental que señala el ensayista: la ausencia de densidad y continuidad en los propósitos, que «ayuden en la obra de incorporar a nuestro acervo fundamental nuevos valores de cultura». Esos nuevos valores, sin duda extranjeros, pues los califica de «históricamente disímiles a nuestro pueblo», son

los referentes que traen consigo la explotación petrolera y la urbanización; en suma, la modernidad. Para Briceño Iragorry el pueblo es el pueblo histórico, pero he aquí que «lejos de ser una Venezuela en categoría histórica, nuestro país es la simple superposición cronológica de procesos tribales que no llegaron a obtener la densidad histórica para el ascenso a nación. Pequeñas Venezuelas que explicarían nuestra crisis de pueblo». Las raíces históricas son, en su opinión, las que contribuyen a edificar los valores y a crear el destino y el sentido nacional, y en su lugar lo que encontraba eran sucesivas capas tribales. Pareciera, pues, desprenderse de sus reflexiones que veía al pueblo venezolano como frágil, inconsistente, sin unidad y continuidad para enfrentar esa transformación que, con o sin su voluntad, se le había impuesto.

Estas carencias continúan siendo objeto de reflexión para los pensadores contemporáneos. María Fernanda Palacios (2001: 35) piensa que la cultura venezolana creció escindida entre dos campos incomunicados.

> «... a un lado estaría esa frágil Venezuela moderna, institucional y política, triunfalista y futurista, y por lo tanto desmemoriada, hija de la Independencia y la Ilustración, aún sin coser, como sujeta por alfileres a una pura pantalla retórica, sin asideros reales, hecha de declaraciones y proyectos, pero templada por las violencias y arrebatos de ambiciones sin forma. Y al otro lado quedaría la vieja Venezuela hacendosa y provinciana, estrecha de medios y de miras, nostálgica, sentimental y anacrónica, recelosa y arisca, irremisiblemente resentida y frustrada, incapaz de hacer pasado, y por lo tanto desconectada del presente y condenada, sin saberlo, a morir.»

Más adelante añade Palacios que el eslabón faltante de la sociedad venezolana es el «vivir de la ciudad, el vivir político, [que] supone el reemplazo de lo tribal y familiar por lo individual». Ese elemento faltante es la conciencia individual de la modernidad para reemplazar el vivir heroico y gregario de la tribu. De allí esa precariedad en la relación con la ciudad, esa dificultad para ser ciudadanos de la polis, que tan indispensable resulta en la conciencia de modernidad. González Téllez (2005: 121) sugiere que las dificultades para construir una sociedad democrática tienen relación con que la comunicación y el sentido no emergen de los espacios públicos. Así Caracas, la ciudad por excelencia, que para Sandra Pinardi (2000: 64-69) es «la imagen de nuestra modernidad», es también, para González Téllez, un espacio ausente de unidad y orden, donde todo es provisional, mero proyecto sin permanencia, «hecha de huellas, de vestigios y ruinas, de fragmentos dejados por la historia y el olvido». Una ciudad sin espacios de convivencia, inapropiable. Y una identidad «como una cultura que está siempre a medio camino

entre la espera y el olvido, como el deseo de ser un centro, como reinvención mitológica de una autenticidad perdida y truncada por el proceso de Conquista».

La cuestión de la autenticidad retorna implacablemente. ¿Era verdaderamente necesaria una densa unidad que organizara al pueblo venezolano desde las fuentes de su historia? Tulio Hernández (2000: 232) considera que la identidad no es una conclusión, sino «un conjunto de diversidades étnicas, clasistas, regionales y nacionales que tienen y defienden el derecho a sus decisiones autónomas», pero éstas son apreciaciones que pudiéramos llamar posmodernas. En los años cincuenta, cuando los intelectuales presenciaban atónitos la transformación moderna del país, hubiese sido imposible pensarlo en esos términos. El paradigma de la Independencia, los héroes nacionales, el mestizaje, y luego el mito democrático, eran las respuestas posibles en aquel momento.

Hernández (2000: 136) resume esta problemática dividiendo las apreciaciones en dos bandos:

> «los cosmopolitas, universalistas y trasnacionalistas que viven el pasado más como una maldición, como pecado original a superar, que como imagen o repertorio simbólico al que hay que permanecer fiel... [y] los reunidos en las diversas formas del indigenismo conservador y de los populismos nacionalistas de izquierda y de derecha [que] colocan su fe en la existencia de una «esencia» étnica, nacional o latinoamericana ya constituida, ya realizada, a la que se debe fidelidad o a la que se podría retomar para reconstruir la cohesión que enmiende nuestro destino histórico.»

Ésta es, probablemente, la más incómoda pregunta de la modernidad venezolana. ¿Dónde asentar la identidad? ¿En las «esencias nacionales» o en la diversidad ciudadana? Lo que los pensadores de aquel momento crucial dejan ver en sus genuinas preocupaciones por el país es una duda, no explícita, ante esa encrucijada. Eran ellos universalistas y cosmopolitas (no trasnacionalistas), pero su aferramiento a la geografía, a los modos de vida, a la exaltación agraria, no expresaba, quizá, otra cosa que la necesidad de «tener» una identidad para vivir las transformaciones irreversibles, y seguir siendo «venezolanos» a pesar de ellas. El mito democrático tuvo respuesta para este dilema, una suerte de solución de compromiso entre el esencialismo nacionalista y la ciudadanía política, pero no fue suficiente para atravesar la propia crisis de la democracia.

El derrumbe del mito democrático

La democracia venezolana ocupó aproximadamente medio siglo XX durante el cual encarnó el imaginario de la modernidad pero, al igual que ocurrió con la Independencia, terminó siendo un mito inconcluso. Recurrimos a la cronología que traza Andrés Stambouli (2005: 18), para quien el orden político democrático venezolano es el producto de la acumulación de los siguientes proyectos de poder:

- La integración nacional (1900-1936). Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez.
- La modernización del Estado (1936-1941). Eleazar López Contreras.
- La apertura política (1941-1945). Isaías Medina Angarita.
- El primer intento democrático (1945-1948). Rómulo Betancourt.
- El desarrollismo militar (1948-1958). Marcos Pérez Jiménez.
- La democracia de consensos (1958-1983). Rómulo Betancourt, Raúl Leoni, Rafael Caldera, Carlos Andrés Pérez, Luis Herrera Campins.
- La reforma del Estado (1984-1993). Jaime Lusinchi, Carlos Andrés Pérez, Ramón J. Velásquez (interino hasta la elección de Rafael Caldera para el período 1993-1998).
- La Revolución Bolivariana (1998-2003). Hugo Chávez.

Aunque durante las primeras décadas del siglo XX se utilizó con profusión el término democracia, ciertamente no puede dársele al concepto un uso riguroso hasta 1945, cuando tuvo lugar el efímero inicio del sistema democrático, denominado el «trienio», pues terminó con un golpe de Estado en 1948. Apunta Luis Ricardo Dávila (2006b: 137-141) que la así llamada «Gloriosa Revolución de Octubre» se resumía en una triple ecuación: Pueblo-Gobierno; Pueblo-Partido; Pueblo-Ejército. Interesante es observar que estas identidades políticas son muy similares a las que ha generado la Revolución Bolivariana, así como el concepto nacionalista de la revolución octubrista y su denominación de «segunda Independencia». Dijo entonces Rómulo Betancourt (citado en Dávila), «esta Revolución ha sido hecha para devolver al pueblo su soberanía». De ninguna manera queremos afirmar un vínculo de continuidad entre las tesis del partido Acción Democrática con las de la Revolución Bolivariana, sino constatar que

los significantes utilizados (libertad, soberanía) tienen coincidencias en el discurso, aun cuando obvias diferencias en la práctica política. «Betancourt veía –continúa Dávila (2006a: 147 y ss.)– en el derrocamiento de la dictadura una suerte de energía anímica popular encendida en la pasión por la libertad». El significante de la libertad, consistentemente utilizado por la Revolución Bolivariana, acusa este antecedente importante. El otro a considerar es la «unidad nacional». A partir del 23 de enero de 1958, fecha del derrocamiento de Pérez Jiménez, se estableció el sistema que Stambouli denomina democracia de consensos, con el Pacto de Punto Fijo, firmado por Acción Democrática, el partido socialcristiano Copei, y Unión Republicana Democrática. El Partido Comunista de Venezuela fue excluido de este pacto, a lo que muchos atribuyen la causa de la subversión armada de las izquierdas que tuvo lugar pocos años después. Por el nombre del pacto, la democracia ha sido denominada despectivamente como «puntofijista» en el discurso de la Revolución Bolivariana[69].

Estas fechas, 18 de octubre de 1945 y 23 de enero de 1958, señalan la transformación del imaginario nacional que, de alguna manera, abandona el dispositivo heroico como identidad unificante para dar paso a otro en el cual sea protagonista «la participación efectiva de las grandes mayorías nacionales». También sería importante añadir, como factor coadyuvante en esta transformación, la presencia de fuertes contingentes migratorios europeos llegados en esos años, que no podían reconocer sus «esencias nacionales» en los héroes de la Independencia. Según Dávila,

> «Es allí, entonces, donde surge la necesidad y efectividad del imaginario político para darle asidero a la aspiración de todo un pueblo a su propia emancipación de la constitución de su soberanía, de la reivindicación de sus necesidades vitales, de su organización política, de su conversión en sujetos de poder, de la creación de sus identidades, de su articulación al Estado.»

De acuerdo con Stambouli (2005: 140 y ss.), después de los tres primeros períodos presidenciales de la democracia consensuada, Venezuela mostró importantes logros en los ámbitos político, social y económico. Consolidó la convivencia pluralista con la reincorporación al sistema institucional de las izquierdas levantadas en armas, y obtuvo índices apreciables de una alta movilidad social gracias al acceso a la educación y a la salud de amplias mayorías. A lo que habría que añadir la importancia de la influencia venezolana en los países latinoamericanos, tanto en el asentamiento de la democracia –que en muchos de ellos había desaparecido o no se había establecido–, como por su gestión en las negociaciones de los conflictos violentos de

la región. Sin embargo, a inicios de la década de los años ochenta, la relación paterno-filial del Estado con la sociedad, que ha sido característica a lo largo de la historia, si bien cumplió un papel estabilizador, comenzó a hacer crisis poniendo en riesgo lo que había contribuido a establecer.

Al iniciarse la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez en 1989, la incertidumbre, el desconcierto y un progresivo descontento se hicieron notorios. Ocurrieron la explosión social conocida como el «Caracazo» los días 27 y 28 de febrero de aquel año, y los golpes de Estado del 4 de febrero y del 27 de noviembre de 1992, que evidenciaron la crisis de legitimación del funcionamiento democrático y de sus instituciones, así como de la clase política en general. Los partidos no lograron articular y responder a las demandas sociales por medio del clientelismo rentista tradicional, y comenzaron a ser percibidos como entidades distantes de los problemas de la sociedad civil. Considera Stambouli (2005: 163 y ss.) que durante más de tres décadas la democracia de consensos había logrado, gracias a la abundancia relativa, una complacencia general de los intereses sociales y creado una democracia estable, pero progresivamente se fue generando un cuadro de ineficiencia, corrupción y participación mediatizada por los partidos políticos. A partir de los acontecimientos de 1989 y 1992 el desencuentro entre el Gobierno, las Fuerzas Armadas, los partidos políticos y las organizaciones sociales creó una grave crisis política, sin que pudiera sustituirse el modelo colapsado de sociedad rentista centralizada.

Resulta imprescindible referirse a los disturbios sociales del «Caracazo» para comprender mejor la situación política y social que se estaba gestando en Venezuela en este período. Tulio Hernández (2000: 86 y ss.) analiza detalladamente estos sucesos, y apunta tres elementos principales: la señal de agotamiento del modelo democrático populista, la irrupción pública del malestar y resentimiento contenidos, y la expresión de una contradicción entre un imaginario nacional «optimista», alentado por las élites, y un escenario socioeconómico «pesimista». La visión optimista estaba basada en «el paternalismo redistributivo y en la moral igualitarista como modelo de resolución de lo público, en el optimismo ingenuo de entender el futuro como un lugar mítico de bienestar inevitable gracias al producto de la renta petrolera». Ese lugar mítico de bienestar inevitable resulta conocido, es la prolongación del mito de la naturaleza generosa e inagotable. Nadie duda de la riqueza petrolera venezolana, pero su existencia no es sólo una realidad económica, sino también el eje de una mentalidad; primero, en el discurso del pesimismo que ya tuvimos ocasión de recorrer de la mano de los intelectuales que asistieron a las profundas transformaciones causadas

por su aparición; segundo, en el discurso del optimismo de la democracia. La ecuación entre democracia y prosperidad en Venezuela estaba asentada en la redistribución de la renta petrolera, de forma tal que las medidas económicas de tipo neoliberal que intentó el presidente Pérez, aunque tímidas y duramente combatidas por su propio partido, significaban no solamente una amenaza económica, sino algo mucho más profundo como era el desvanecimiento de una ilusión firmemente anclada en la sociedad venezolana: estamos destinados a ser ricos y siempre lo seremos. Esa promesa había comenzado a resquebrajarse en 1983, cuando el gobierno de Luis Herrera Campins devaluó la moneda para atajar la grave crisis fiscal en que se encontraba. El país estaba insolvente ante sus acreedores, y «la Venezuela del 4.30» (esa fue durante mucho tiempo su paridad en divisas) había muerto. No era esto –sugerí en un trabajo anterior (Torres, 2008)– solamente un asunto de política cambiaria o de freno al consumismo. Constituyó una conmoción de la certeza, de la seguridad y estabilidad que los venezolanos habían, con razón o sin ella, construido como parte de la memoria colectiva. La devaluación no era solamente un término monetario; incluía devaluación ética, devaluación de propósitos, devaluación del sistema democrático. Valga anticipar que, según propia confesión de los comprometidos, la conspiración militar del Movimiento Bolivariano 200 comenzó a mediados de la década, aunque, al parecer, nadie lo advirtió o nadie lo tomó en serio. Esa devaluación interrogaba la identidad y el futuro del país. La aspiración de que Venezuela avanzara hacia la superación del subdesarrollo quedó destrozada. Esa noción de progreso constante había sido sustancial para varias generaciones de venezolanos que pudieron gozar de una continua movilidad social, a diferencia de aquellas que crecieron después en un escenario de deterioro e imaginaron al país siempre en regresión. El vínculo entre democracia y progreso se había roto. Las creencias en las que se había apoyado el imaginario democrático, la percepción de destino, y el balance de expectativas y frustraciones quedaron vaciados de fe. Una posibilidad en esos años que siguieron hubiera sido la reconstrucción del sistema democrático bajo otros parámetros, con otra lectura del país, con otros nombres, quizá, y de hecho tuvieron lugar nuevos intentos de acuerdo social, así como tentativas de una reforma del Estado que no culminaron satisfactoriamente[70].

Volvamos a ese momento de 1989 cuando la ciudad de Caracas vivió una suerte de estado de catástrofe. Los acontecimientos fueron calificados como saqueos y disturbios, pero esas categorías no reflejan cabalmente lo sucedido. Tulio Hernández (2000: 94 y ss.) da cuenta de un hecho del que fue testigo: la destrucción de un automóvil. No el robo o el simple vandalismo, sino «primero, la destrucción como un

fin en sí mismo, como lógica abstracta de la protesta, dirigida precisamente a uno de los objetos fetiches y más deseados de la megalópolis contemporánea. Segundo, la naturaleza individual de la acción. Tercero, la ira frenética... de *lesionar* el cuerpo del automóvil».

> «El 27 de febrero, conocido fuera de nuestro país como El Caracazo, exhibió con tal crudeza un conjunto de fuerzas destructivas, de actitudes potenciales hacia la violencia extrema –tanto en las fuerzas del orden como en las turbas saqueadoras–, de riesgo y subestimación de la propia vida, de desafuero y entusiasmo frente a la obtención gratuita de bienes –incluso dentro de sectores medios de la población– que no alcanza a ser explicado atendiendo sólo a razones económicas y políticas.»

En su criterio era la expresión de un sector amorfo carente de «mecanismos orgánicos de representación y acceso al sistema político». O, quizá, una manera de decir: somos un país rico destruido por el mal. Los poderosos nos han engañado. No creemos más en sus promesas. Pudiéramos aventurar que no hay todavía una explicación convincente de lo sucedido. ¿Fue realmente un antecedente revolucionario como lo plantea Hugo Chávez? ¿Una manifestación de indignación atizada con fines políticos? ¿Una subida de temperatura política que, casi por azar, desató un incendio? En cualquier caso, para quienes habían creído en la promesa electoral de volver a un estado de bienestar, el alza del transporte público (como consecuencia del aumento del precio de la gasolina) tuvo un efecto devastador que arrastró a miles de personas a los saqueos y ocasionó centenares de víctimas que todavía no han encontrado justicia. El imaginario creado en torno a la democracia se desinfló como un globo. ¿Qué ocurre cuando un conglomerado humano pierde su imaginario, es decir, el conjunto de ideas, creencias, juicios y prejuicios, sentimientos, valoraciones, expectativas, percepciones y autopercepciones, que le confieren una identidad y un destino? Tiene que sustituirlo. No puede quedar en el vacío, o no por mucho tiempo. Pero un imaginario colectivo no se construye de un día para otro. ¿Dónde podía encontrarse la sustitución de lo que no existía en el presente? ¿Dónde buscó refugio un país sin norte? Un año antes de las elecciones presidenciales que ganó Hugo Chávez, Aníbal Romero (1997: 152) se preguntaba por el desenlace de un escenario político vacío:

> «... se acentúa la posibilidad de la irrupción de liderazgos carismáticos, impulsados por la poderosa reserva de irracionalidad subyacente en el seno de una sociedad ansiosa de mitos, y persuadida de su derecho al instantáneo bienestar material. ¿Puede prolongarse por mucho tiempo esta situación de equilibrio inestable? ¿Qué podría producir su ruptura?»

No había entonces una respuesta concreta. Ahora la sabemos: las ofertas antipolíticas y militaristas. Señalaba también Romero (1997: 77-78) que aun las sociedades industriales avanzadas y complejas se sustentan sobre una mitología que genera unidad y sentido de permanencia. De modo que no puede minimizarse la relevancia de los mitos y representaciones colectivas como elementos fundamentales de la organización social y de los sistemas de dominación política. «Son los mitos (y el miedo) los que unen a las sociedades, a pesar de que, con frecuencia, las élites manipulan con cinismo los mitos para su propio beneficio». Preveía entonces (1997: 120) que el mito de la democracia como «poder del pueblo» estaba extinguiéndose.

> «La democracia como tal, y no éste o aquél gobierno democrático, ha dejado de actuar como mito cohesionador; la anomia se ha apoderado de vastos sectores, que están en busca de un nuevo mito, pues se han convencido de que el actual orden de las cosas, lejos de instaurar el poder del pueblo reproduce el dominio de élites corruptas e incompetentes. Si bien es cierto que las encuestas aún sugieren que la gente prefiere la «democracia» en abstracto, las realidades del apoyo popular a los golpes de Estado, el elevado abstencionismo electoral, y la convicción predominante entre la gente de que los mejores gobiernos que ha tenido el país este siglo son las dictaduras militares, apuntan hacia una situación mucho más ambigua en el ánimo de la ciudadanía.»

Aquí Romero apuntaba precisamente los residuos de la memoria colectiva acerca de la prosperidad (y sobre todo, del orden), que se crearon durante los precedentes dictatoriales y actuaban en contra de los principios democráticos. Ciertamente, el más somero análisis de los índices económicos y sociales demostraría que las condiciones de vida de la democracia aventajaban considerablemente a las obtenidas en las dictaduras, pero se fue produciendo un notable e indetenible deterioro, y para los últimos años noventa se consignaban cifras cercanas al ochenta por ciento de pobreza. Ante aquel descalabro la memoria, de su inmenso archivo, rescató los fantasmas del «hombre fuerte» y del militarismo como referentes de la «salvación» de la patria.

En cierta forma puede entenderse esto como un retroceso; el dispositivo heroico, militar, guerrero, que había permanecido en la sombra durante el período democrático, no había desaparecido por completo. Estaba latente en la sensibilidad y la esperanza de una promesa incumplida, en el anhelo de la revolución inconclusa de la Independencia, disponible para que el advenimiento de nuevos héroes en la escena política lo sacara a la luz y lo hiciera predominante en el sentir colectivo. Al igual que los seres humanos pueden volver regresivamente a soluciones del pasado cuando las vicisitudes del presente se tornan dificultades insuperables, quizá las sociedades

también utilizan este mecanismo que confiere ilusoriamente seguridad y confianza en el porvenir. La modernidad había fracturado ese dispositivo heroico pero, a su vez, había surgido fracturada por elementos irresolutos del pasado que no pudieron articularse plenamente en un imaginario democrático. Pensamos en esta causal para explicar la marcha de una sociedad que parecía entregada al sistema democrático representativo, y en un lapso relativamente corto cambió su rumbo y escogió el viejo camino de las «esencias nacionales». Pero también pudiera sugerirse que el imaginario democrático se nutrió excesivamente de los antiguos referentes, de modo que la propuesta de la Revolución Bolivariana no fue, en el fondo, tan dramáticamente diferente para las grandes mayorías. Una democracia que conservó el mito de la unidad nacional, de la reivindicación de la libertad como valor supremo, el culto a Bolívar y a los héroes, y que se insertó en un Estado paternal, llevaba plomo en el ala. De lo profundo de la venezolanidad resurgió la tentación nostálgica. Muy sugerente es esta reflexión de Fernando Yurman (2008: 47-48).

> «Venezuela es un país enigmático, quizás uno de los más misteriosos e inquietantes de América Latina... Es enigmático para los propios venezolanos, aunque el despliegue del enigma tiene pocos años y un amplio y difuso rango... Múltiples razones, algunas económicas, habían fortalecido un largo espectro de ignorancia e inocencia sobre una sociedad vertiginosa. Lo que se había denominado «la Venezuela saudita», como tosco ideal de riqueza, y el «País campamento», como su vértigo despiadado, fueron las clasificaciones lúcidas que lograban atravesar esa ignorancia-inocencia. Cuando los avatares económicos, políticos e ideológicos sobresaltaron este sonambulismo concertado, emergieron los trémulos brazos de la criatura enigmática.
>
> »Es el descubrimiento que no se sabía de aquello que se creía familiar (emergencia colectiva del sentimiento de «siniestro», ese temple íntimo-remoto que Freud analizó: inquietud por lo conocido que parece extraño)[71].»

Lo siniestro tiene un doble sentido paradójico. *Unheimlich* –el término utilizado por Freud y traducido como *siniestro*– puede ser lo no familiar, lo incómodo, lo extraño, pero también lo que se revela de forma inadvertida. Su contrario, *Heimlich*, significa lo familiar, lo hogareño, pero, a la vez, incluye lo secreto y oculto. Ese imaginario ancestral, familiar y oculto, que debería haber quedado en la sombra, como una capa subterránea de los mitos fundantes, imborrable pero inactiva, se puso en acto.

La historia reciente nos enseña que la República heroica no fue solamente la expresión de un imaginario decimonónico destinado a convertirse en signo memorable de la patria. Sus códigos políticos y sociales continuaron vivos, y permanecen activos bajo un proceso de degradación. Advertimos, al menos, los siguientes: el culto revolucionario, el nihilismo, el personalismo, el impulso anárquico, el autoritarismo, el igualitarismo y el resentimiento. A la vez que se sostienen en paradigmas contradictorios, estos códigos generan un elenco de personajes arquetípicos de la sociedad venezolana. Todo el conjunto configura el imaginario de la tribu heroica cuyo tejido es propenso a la enfermedad del mesianismo militar que favoreció el advenimiento de la Revolución Bolivariana.

El gran padre y la orfandad

Este es el primero de los paradigmas contradictorios que sostienen el imaginario tribal. Mientras se reconoce a Bolívar como padre supremo de los venezolanos, al mismo tiempo se descubre su ausencia. La muerte de Bolívar ocurrió en medio de un doble abandono. El abandono del padre por parte de los hijos traidores que lo confinaron al exilio, y el abandono de los hijos por parte del padre que dejó la casa familiar para fundar otras. La primera acepción es la más común, y es la que ha dado lugar al sentimentalismo con que ha sido tratada su biografía y su testamento político. Un héroe repudiado no puede recordarse con tranquilidad de conciencia. Bolívar murió en la persecución y el escarnio de todas las voces; las voces colombianas que le instaron a salir de Bogotá para refugiarse en una pequeña ciudad del Caribe, de donde, si la enfermedad se lo hubiese permitido, pensaba emigrar a las Antillas, y de allí a Europa, posiblemente a Inglaterra; pero también las venezolanas lo aventaron, y las peruanas, ecuatorianas y bolivianas no quisieron darle acogida. La otra visión, la del padre que se va en pos de la aventura, por justificada que ésta fuera, no es muy común. Si bien Bolívar imaginó la República no se quedó en Venezuela para construirla, sino que dejó esa tarea en manos de otros. Fue un padre distante. Un héroe perdido en su destino. Su propia visión de cómo debía completar su obra creó la tragedia de su

vida y el alejamiento definitivo de la República soñada. El discurso heroico exalta su aventura continental y esconde la destrucción del país y la anarquía que dejó la prolongación de la guerra. La lejanía de estos acontecimientos, dice Fernando Yurman (2008: 107), no es óbice para que el trauma sea renovado en cada generación que «busca su alimento imaginario». El tiempo cronológico no es en esto lo determinante, sino la perpetuidad del mito.

> «Como se sabe, las fiestas incluyen la fantasía de su perpetuidad, de allí que el tiempo tiende a disolverse en los procesos revolucionarios ya que tienden a constituir la acción cívica en fiesta y a fundir el tiempo profano con el sagrado. El padre inmortal, que no puede transmitir una limitación que no posee, vive en estado de fiesta maníaca, y la promueve con el tiempo conjetural de la promesa y la amenaza.»

Bolívar es el padre inmortal que vive en la eterna fiesta de la Independencia. Si la primera acepción del abandono conduce a la culpa, la segunda se traslada al resentimiento. En ambos casos estamos en presencia de un vínculo paterno-filial muy emotivo. Esa emocionalidad, que tiñe la expectativa anhelante de un padre que no concluyó lo ofrecido, continuará en la relación del pueblo con los representantes del poder. Caudillos, dictadores o presidentes ocuparán el asiento de una permanente demanda, a veces cumplida, otras burlada, siempre insatisfecha. En el imaginario democrático el personalismo se desdibujó un tanto para concentrarse, más que en la persona, en el Estado, pero un Estado que heredaba la misma relación paterno-filial. «El Estado –observa Miguel Ángel Campos (2005b: 9-10)– ha sido el gran educador, los desheredados de la República lo presintieron como el espacio donde los hombres adquirían forma, donde los deseos y aspiraciones eran posibles, y cuando ha faltado o ha sobreactuado, entonces la sociedad tiende a autodestruirse». La condición petrolera ha incidido en estas relaciones en tanto el petróleo es propiedad de la Nación, es decir, del Estado, y finalmente de los gobiernos. El petróleo, a pesar de que emplea menos del dos por ciento de la población, la sustenta a toda ella. Decir que los venezolanos, pobres o ricos, directa o indirectamente, tienen una relación clientelar con el Estado no es sino resaltar lo obvio, y hasta cierto punto lo inevitable. Esa relación clientelar incluye una vinculación paterno-filial. El Estado da y quita, premia y castiga, es el padre poderoso que administra la fortuna de los hijos. Se le agradecen las dádivas y las oportunidades, pero también se le demandan las penurias. Si bien esta dinámica cumplió un papel estabilizador y aupó el acceso de las mayorías hacia la movilidad social, también hizo que el Estado ocupara el lugar del resentimiento.

Nos encontramos, entonces, con una pareja mítica que reina en el imaginario venezolano. La madre naturaleza, la patria paisajística, exuberante, generosa, dadora de todos los bienes visibles e invisibles, como el petróleo que ocultaba en su seno. Una madre violada y humillada por el conquistador, pero también por los traidores que execraron a su mejor hijo, y por todos aquellos que la saquearon y expoliaron en su propio beneficio. Una madre idolatrada y perpetuamente bendita, dominada por un padre feroz y omnipotente que disfruta de su riqueza y la reparte arbitrariamente a los hijos. De tanto en tanto, uno de ellos deberá asumir la reivindicación de los hermanos abandonados y apoderarse de ella para que sus frutos alcancen a todos. Esa madre humillada, generadora de todos los bienes, sola frente al mundo con sus hijos, abusada por un padre arbitrario y con frecuencia violento, ¿no es acaso la imagen en la que pueden reconocerse muchos venezolanos? Ese vínculo entre la madre y el hijo, convertido en padre, ¿no es el sustrato incestuoso de una muy común fórmula familiar?

Las investigaciones del sacerdote y sociólogo Alejandro Moreno (2000: 77 y ss.) han insistido en que la familia venezolana es matricentrada, y no matriarcal, como ha sido habitual llamar a los grupos familiares compuestos por la madre y los hijos con ausencia masculina, o con parejas masculinas itinerantes. La organización matriarcal supone el poder sobre toda la sociedad o la comunidad, en cambio, en la matricentrada el poder de la madre existe dentro de la familia pero no fuera, y en ella lo definitorio no es el poder sino el afecto. Moreno considera que este modelo cultural no se limita a los sectores tradicionalmente considerados como populares, y supone que pudiera reproducirse también en las clases media y alta, con excepciones en las regiones andinas, el estado Zulia, y en las familias emigrantes de origen europeo. En este tipo de organización la relación de la madre con el hijo perdura indefinidamente; la de la madre con la hija hasta tanto ésta se convierta, a su vez, en madre.

> «Vivido desde el hijo, el padre es ante todo, y en la lógica de la familia-madre, una ausencia, pero no una ausencia que lo borra, sino una ausencia que lo trae permanentemente a la presencia como ausente... Permanece, sin embargo, en el centro de la existencia, como un hueco, una oquedad vacía, pero construida en cuanto oquedad de abandono, demanda y rabia. Y ello aunque el padre propiamente no haya abandonado.»

Esta ausencia conduce a que la figura del padre sea reemplazada por lo público, en tanto el Estado es quien puede ayudar a la madre carente de suficiente soporte económico para el hogar. No queremos decir con ello que los gobiernos hayan asumido plena y

consistentemente estas tareas, sino que esta sustitución forma parte también de la tradición. Datos inéditos hasta la fecha de la historiadora Inés Quintero nos permiten saber de la abundante correspondencia de las viudas de la guerra que se dirigían al general Bolívar en solicitud de ayuda para paliar la miseria en que habían quedado con sus hijos menores[72]. En la muestra titulada *El Benemérito sí tiene quien le escriba*, curada por Sagrario Berti en el Museo de Bellas Artes en 2003, se expusieron las «peticiones» que recibía el general Juan Vicente Gómez en solicitud de auxilio económico; la mayor parte de las cuales eran enviadas por mujeres que escribían sus súplicas al dorso de las fotografías familiares, como si se tratara de madres que pretendían recordarle al padre ausente sus obligaciones. Son datos aislados, pero que algo nos dicen acerca de esta figura del padre traspuesto a la figura del poder en forma personal o anónima. Un ministro de Educación del gobierno de Hugo Chávez lo expresaba literalmente: «La familia nuestra no existe y ¿entonces? ¿Quién asume el papel de ella? Mientras nosotros reconstruimos la familia, pasarán generaciones y el Estado necesariamente tiene que ser el papá»[73]. Silverio González Téllez (2005: 141-146) cita a Samuel Hurtado[74], quien propone tesis similares a las de Moreno para explicar que la clave de la cultura y la identidad venezolanas difiere de la ética occidental en la ausencia de un pacto social de convivencia. El comportamiento doméstico predomina sobre el comportamiento social, y la ética de esa socialización está determinada por una cultura matrisocial. González retoma la noción de «crisis de pueblo» de Briceño Iragorry para centrarla en «las fijaciones primitivas de la matrisocialidad», que privilegian los vínculos afectivos y privados del grupo tribal sobre los impersonales, indispensables para establecer normas de convivencia y criterios universales. De allí se genera una inconsistencia en la observancia de las leyes «que son para los otros, no para los míos». De acuerdo con estas hipótesis, el sujeto desconfía de los otros, de la ley y del Estado, y sólo respeta las leyes tribales. Para Alejandro Moreno el sentido de vida del pueblo venezolano no es el progreso sino el mantenimiento y disfrute de la trama materna. La comunidad, que de este sentido de vida emerge, «se construye siempre a la manera de la trama familiar», es decir, una «comunidad solidaria pero con una solidaridad de tipo materno, esto es, no basada en acuerdos ni en razones sino en afectividad»[75]. En un estudio de identidades culturales para medir la escala individualismo-colectivismo, Triandis (1994) reportó que Venezuela resultó colectivista, pero, como señala José Miguel Salazar (2001: 119), «colectivismo en el fondo significa familismo».

Resulta obvia la dificultad que esta cultura interpone entre los

ciudadanos y la polis, y al mismo tiempo es también evidente que el socialismo «a la venezolana» que propone la Revolución Bolivariana se asienta en ella, más que en postulados marxistas ortodoxos: Todos somos hermanos y debemos amarnos. Todos deben disfrutar la comunidad porque todos están haciendo algo para todos, como una familia, y la propiedad debe ser familiar: la casa, el automóvil, el pequeño negocio, la tierra en manos de pequeños productores, sea heredada o entregada en propiedad de las cooperativas[76]. El origen de la familia matricentrada venezolana es muy antiguo. La base indígena era poligámica, y la base española que emigró en el proceso de la Conquista era fundamentalmente masculina. A esto se sumó la destrucción que la esclavitud produjo en los vínculos familiares. En las investigaciones sobre la vida de los esclavos en Venezuela, Miguel Acosta Saignes (1984: 227) destaca la distancia de «lo teórico a lo real» con respecto al matrimonio. Estaba establecido desde el siglo XVII que los amos debían facilitar el deseo de los esclavos de casarse, pero ya en las Constituciones Sinodales dictadas por el obispo Diego de Baños y Sotomayor en 1687 se denunciaban las transgresiones cometidas contra estas disposiciones de la Corona. Los casamientos de los esclavos y los indios encomendados eran con frecuencia violentados o impedidos por los amos, a fin de asegurar que la fuerza de trabajo se mantuviera fijada a las encomiendas y a las haciendas de su propiedad. El casi permanente estado de guerra durante el siglo XIX debe haber también contribuido a la formación de la familia matricentrada, así como algunas prácticas agrícolas en las que los hombres viven parte del año fuera del hogar, particularmente en los llanos. Ángel Bernardo Viso (1982: 28-29) considera que la institución del matrimonio es rechazada en Venezuela por un gran número de personas como una manera de perpetuar la ilegitimidad y la humillación que durante mucho tiempo comportó, pero también sugiere que el venezolano no quiere recordar al padre porque esa memoria lo llevaría irremisiblemente al momento en el que el español engendró por la fuerza hijos de las indias y las esclavas. Esto sería, según él, «una censura interior a una vivencia hereditaria que se rechaza»[77].

Sugerimos que la relación mítica entre una madre (y sólo ella) que todo lo da, y un padre que abandona a la prole, o mira por ella ocasionalmente, se asienta en un imaginario que establece una vinculación traumática entre la naturaleza –«la patria femenina» de la que habla Almandoz (2004)– y el hombre depredador, que debe ser sustituido por el poder público, sea representado en una figura personal o en las instituciones del Estado. Ese hombre depredador es el «extranjero», el conquistador, pero también el petrolero yanqui, o el emigrante voraz que despoja a los criollos de la riqueza. Finalmente,

los hijos, «el pueblo», son siempre las víctimas. Esta marca traumática de la paternidad no es una excepción venezolana. Octavio Paz (1981: 23-24) habla de la psiquis mexicana en términos muy similares, al referirse a la autoridad política, en la que percibe elementos precolombinos, hispánicos y musulmanes.

> «Detrás del respeto al Señor Presidente está la imagen tradicional del Padre... La figura del padre se bifurca en la dualidad de patriarca y de *macho*. El patriarca protege, es bueno, poderoso, sabio. El macho es el hombre terrible, el chingón, el padre que se ha ido, que ha abandonado mujer e hijos.»

El tema del padre terrible, en su opinión, se aproxima al de la legitimidad del origen, a la que atribuye la inestabilidad política típica de los países latinoamericanos. Éstos, quizá, pueden ser referentes históricos de la Venezuela prehispánica e hispánica –y en general de algunos países latinoamericanos–, que brindan explicaciones sociológicas de la matrisocialidad, pero debemos adentrarnos en su trama imaginaria. Fernando Yurman (2008) considera que la sociedad venezolana tiene una falla traumática que encubre la «dimensión soterrada del padre». En los orígenes contradictorios del Dios-Rey y el Libertador Salvador, se insertaron «imágenes paternales crónicamente deficitarias», en las que los fantasmas individuales se enlazan con los modelos ideológicos. Las representaciones de la paternidad operan en la subjetividad como mandatos fallidos en la estructura familiar. La condición de orfandad –que habíamos señalado como residuo de la Independencia, y del exilio y muerte del Libertador–, se concreta, en opinión de Yurman, en un aumento del «poder imaginario providencial», que disminuye la conciencia individual para articular las demandas sociales. El padre ausente es, por definición, un padre imaginado e imaginario, a quien puede atribuirse cualquier condición, desde el padre depredador y violento que arrasa a la madre, hasta el héroe salvador que un día recordará a sus hijos abandonados y acudirá en su auxilio. No por casualidad este ha sido un guión clásico en el cine mexicano y argentino de los años cuarenta y cincuenta, que derivó en las radionovelas y telenovelas latinoamericanas, en las que, por cierto, la producción venezolana ha sido protagónica.

La madre naturaleza, que encubría en su vientre el mayor de sus tesoros, el petróleo, y el Estado mágico distribuidor vienen a cumplir lo que Yurman define como «la expectativa fantaseada de la fortuna divina, y la función de un padre imaginario providencial sobre la práctica transformadora cotidiana». La fortuna divina proviene de una madre pródiga para todos sus hijos, pero ésta requiere del padre providencial para su justa repartición, y de allí se despliega una

colección de padres justos e injustos, corruptos y salvadores. Los buenos padres que quieren la felicidad de todos los hijos, y los malos padres que sólo protegen a los privilegiados. Estos son los padres del resentimiento, los padres que ya se configuraban en el arquetipo del conquistador que abandona a sus hijos en la patria de origen y engendra en el Nuevo Mundo a otros que también abandona. Es el padre de la aventura que en tantos relatos latinoamericanos pasa de largo: el padre de *Pedro Páramo*.

El origen incierto, el origen que se niega a sí mismo, y que no puede reconocerse en ninguna tradición con comodidad, es otro tema relacionado con la paternidad simbólica. «Lo que hoy conocemos como América Latina –dice Tulio Hernández (2000: 232-235)–, a diferencia del continente americano en su conjunto, se constituyó desde un principio como un conglomerado humano hijo de la duda y como un orden civilizatorio sin legítima justificación». Se refiere tanto a la población aborigen, que entró en el orden occidental bajo la duda de su humanidad, como a los descendientes ibéricos, que se sintieron, al mismo tiempo, americanos y europeos desterrados. Adjudica a esa ambigua pertenencia la necesidad de afirmar y negar la autenticidad regional por parte de los sectores dominantes, que ha marcado la imposibilidad de una imagen transparente de América Latina. Sobre este particular dice Ariel Jiménez (2000: 31-37) que la «feliz imposibilidad» de que el mestizo, que representa la inmensa mayoría de la población, no pueda acudir a ninguna de las dos tradiciones del pasado, la indígena y la colonial, como absolutamente propias y exclusivas, orienta al venezolano hacia «todo aquello que le habla del futuro redentor que espera». Como habíamos señalado anteriormente, la memoria traumática hace de todos los venezolanos huérfanos que no pueden acudir a sus tradiciones sin pasar por algún tipo de recuerdo infausto. En algún lugar del origen, por remoto que este sea, se encuentra la vergüenza de los antepasados. Ese escollo que debería haber sido solventado a través de los valores ciudadanos, que equiparan a todos y aceptan todos los orígenes como igualmente válidos, no fue del todo resuelto durante el período democrático, y tampoco la Revolución Bolivariana encontró la mejor solución, ya que en la justa reivindicación de lo indígena y afroamericano como etnias desvalorizadas, despertó los fantasmas de la xenofobia en el odio hacia los descendientes de emigrantes europeos, y en los últimos años, el antisemitismo.

Para Carlos Monsiváis (2006: 83), en las sociedades latinoamericanas, el heroísmo «encauza la lectura de la Historia, y en los distintos niveles sociales, suscita simultáneamente el sentimiento de orfandad y la conciencia de fragilidad». En ese sentido, el héroe representa la potencia de la nación y, al mismo tiempo su fragilidad,

pues los héroes son mártires, «versiones a escala del proceso de Cristo y esperanzas sólidas en la resurrección del pueblo». La ausencia de un acervo cultural común, de unos *founding fathers* que sirvieran de ancestros colectiva y orgullosamente reconocidos, condujo a la gestación de una tribu heroica, conformada por el padre eterno Bolívar, los héroes de la Independencia como padres de la patria, y sus sucesores, los protagonistas militares y los caudillos. Esa tribu actúa como una imaginaria función paterna que esconde la ausencia.

Utopismo y pesimismo

Si los políticos venezolanos han sido maestros en el vicio de la promesa, la sociedad lo ha sido en el de la espera. La constante espera califica el espíritu de una patria que vive en atención a su mito irresoluto, a su héroe incompleto, y a la expectativa de que en algún momento imprevisible, por razones inexplicables, todo alcanzará la totalidad de lo cumplido y realizado. Las soluciones puntuales e imperfectas nunca son del todo bienvenidas; detrás de ellas se despierta el anhelo de lo perfecto, lo absoluto, lo nuevo y total, a la espera del día en que «todo se arreglará». En ese sentido, la Revolución Bolivariana no sólo constituye una promesa de renacimiento nacional, sino una constante invención de novedades y proyectos, de conformación de instituciones, propagación de leyes y decretos, creación de «misiones»[78] y programas que, en sí mismos, inyectan la impresión en el espectador de una constante renovación, más allá de que no siempre lo imaginado y futurizado soporte la prueba contra fáctica.

Caben aquí las reflexiones de Rafael Tomás Caldera (2007: 29-31) acerca de la condición cultural venezolana. Un país «volcado hacia lo futuro» y «pendiente de lo porvenir» –dice– supone el descuido del presente, la atención incompleta a lo que ocurre. Una constante anticipación que lleva a «vivir en la imaginación». Un «afán de novedades» que somete a la nación a estar pendiente de lo último, de lo reciente, y de lo foráneo. Así «la tensión hacia el futuro se traduce en un *predominio del proyecto* en desmedro de su ejecución… Estar siempre iniciando nuevas tareas, proyectando nuevas empresas, cambiando de rumbo, impide aquella continuidad en el esfuerzo que conduce a resultados sólidos». Define el autor (2007: 63 y ss.) dos polaridades venezolanas, pesimismo/utopismo y desidia/aventura, que se esconden «bajo ese mesianismo que ha sido tantas veces señalado como uno de los rasgos de nuestra manera de ser: el problema de la esperanza». El venezolano no cree en el resultado del esfuerzo cotidiano porque carece de esperanza, y la alternancia

aventura/pesimismo se presenta «como resultado necesario de ese complejo estado de espíritu que puede ser llamado espíritu utópico».

Ha sido frecuentemente estudiada la utopía americana que vino en la visión de los españoles, como consecuencia de la esperanza en una vida mejor, y cuya tradición filosófica se remonta hasta Platón. En su investigación sobre la utopía en el mundo occidental, María Ramírez Ribes (2005: 32) comenta que «esta visión se acerca al equívoco que Europa tuvo en relación con la visión mítica idealizada de las nuevas tierras y que tanta incidencia tendría en la construcción de la utopía y en la trayectoria latinoamericana». La perspectiva utópica rousseauniana necesariamente dejó su impronta en el pensamiento de los primeros repúblicos, y particularmente en Bolívar.

Desde ese mito fundador de la patria quizá arrastra Venezuela una permanente noción de comenzar desde cero, de suponer que todo puede construirse nuevo, como si nada hubiera antes, sin pensar en las sociedades, los hombres, las costumbres, los paisajes preexistentes. Para François-Xavier Guerra (2006: 34), la visión dualista de la historia que se impuso en los revolucionarios del ámbito latino (franceses e hispánicos) dividió los tiempos en un Antiguo Régimen, anterior a la revolución, en el que dominaban el despotismo y la ignorancia. El inconveniente, dice Guerra, surge de «hacer de la Independencia un comienzo absoluto, planteando así problemas de inteligibilidad del pasado». No sólo eso, podríamos sugerir. Un gran inconveniente se deriva también de la pretensión de crear un mundo nuevo que redimiría todas las culpas del pasado y permanecería después como futuro siempre inasequible.

La gloria y el fracaso

La frustración y lo inconcluso de la gloria es el tercer paradigma que soporta el actuar de los venezolanos. La lectura frustrada del pasado y la discontinuidad permanente de todo proyecto. Todo es insuficiente e irresoluto, nada se finiquita, y en cierta forma la dificultad para encarar la continuidad de una acción y resolverla a término son características muy típicas de la idiosincrasia venezolana. El mito de la patria alberga una suerte de precariedad, un no haberse podido realizar a plenitud, y ello conlleva consecuencias. La eterna frustración por un pasado glorioso, que no alcanzó a ser todo lo glorioso que debía, comporta una fragilidad de la identidad. Este tema fue recurrente en los pensadores de la primera mitad del siglo XX –la duda acerca de si el pueblo venezolano estaba lo suficientemente consolidado como pueblo; en otras palabras, si había alcanzado la identidad nacional. Desde la perspectiva mítica se puede deducir que,

si el mito no se realizó a plenitud, algo de la patria quedó indeterminado. Como consecuencia la Independencia no es un mito cuya finalidad estriba solamente en recrear el origen y rendirle culto al pasado glorioso, sino también en una constante reedición que espera el momento pleno en que la patria se reconocerá en su destino. Si el origen fue traumático e hizo necesario un nacimiento, éste se reveló como insuficiente, y para su plenitud requiere la esperanza de un renacimiento. Esta es, ni más ni menos, como veremos más adelante, la promesa de la Revolución Bolivariana. En cierta forma los venezolanos no saben cómo situarse en este vaivén de gloria y fracaso, o cómo hacer con una gloria histórica que no se ve refrendada en el presente.

Hace ya algunas décadas Maritza Montero (1984: 157-163) realizó una investigación sobre la autoimagen del venezolano desde una perspectiva psicosocial y psicohistórica. En la primera encontró una autoimagen compuesta por atributos negativos, como la pasividad, la falta de cultura, el irrespeto a las leyes y la prodigalidad. Los atributos positivos se caracterizaban por la alegría, simpatía e inteligencia. Esta autoimagen prolongaba la que se desprendía de las investigaciones psicohistóricas (1890-1982) que destacaban la violencia, la pereza, la falta de creatividad y la irreflexión. Entre los rasgos positivos de nuevo destacaban el humorismo y la alegría, unidos al igualitarismo, la generosidad y el coraje. También José Miguel Salazar (2001: 118-120) reporta datos similares. En un estudio llevado a cabo en los años setenta por Mc Clelland los venezolanos puntearon muy alto en poder, medianamente en afiliación, y muy bajo en logros. Lo interesante es que estos resultados fueron semejantes a los obtenidos en una investigación realizada veinte años después por Lynn, en la que los venezolanos ocuparon el penúltimo lugar en necesidad de logro, y la posición más alta en dominio.

De allí podemos deducir que la capacidad de ejecución social es considerablemente menos deseada que el poder, y ello es congruente con la lógica heroica. Para Axel Capriles (2008: 36) «en la psicología del héroe no hay espacio para los quehaceres de la paz. Desconoce el mérito del trabajo y el valor de los imperceptibles logros ordinarios. Desprecia el empeño metódico y constante». Esas y otras valoraciones son la desafortunada consecuencia de haber impuesto al héroe guerrero como *rol model* en la educación de los venezolanos, y de haber instalado la guerra de Independencia como única proeza de la venezolanidad. Afirma Rafael Arráiz Lucca (1999: 83):

> «En Venezuela no educamos con el ejemplo de los ciudadanos sino con el ejemplo de los héroes militares... aquí a los niños se les alienta con la búsqueda del poder, de la gloria de los hombres armados.»

De estos paradigmas derivan los códigos heroicos degradados que inundan el imaginario venezolano.

El *culto revolucionario* tiene sus raíces en el seguimiento arbitrario del ejemplo bolivariano entendido como la pasión por arrasar con el pasado, y el permanente deseo de empezar todo desde los cimientos. La confusión de los tiempos y los propósitos de la gesta independentista desembocan en una perenne exaltación de la ruptura, que desacredita lo existente en pos de ideales utópicos, sin otra justificación que la búsqueda irresponsable de la renovación permanente.

Esta fascinación por la «revolución» no es patrimonio de la política. Dice Gisela Kozak Rovero (2008: 9-16) que «el pensamiento, la literatura y el arte en Venezuela... para nuestro infortunio, se han prestado en demasiadas ocasiones para justificar la rebelión, el espíritu contrario a la institucionalidad, la violencia, el caudillismo o el rigor dictatorial como destino inevitable». Sobre las razones que explican por qué los venezolanos cultivan una actitud de escepticismo y de negación ante los logros acumulados, apunta una «vena nihilista que nos empuja a actuar como los antiguos conquistadores, como si acabáramos de llegar a una tierra prometida pero ignota». La visión negadora de la experiencia democrática es, en su criterio, uno de los mejores ejemplos de este caso. La intelectualidad de izquierda aupó la violencia como medio indispensable para obtener la «liberación verdadera». Pero, argumenta Kozak Rovero, no pueden cargarse las tintas sobre los intelectuales de izquierda, porque también los intelectuales de centro, o considerados de derecha, exaltaron una crítica feroz, sin atenuantes, contra el sistema democrático en los años noventa, con consecuencias igualmente perturbadoras, ya que abrieron los fuegos de la antipolítica, y con ello la oferta carismática y militarista. Aníbal Romero (2000: 121) desarrolla consideraciones similares.

> «De esta convicción generalizada acerca del fracaso de la democracia puntofijista, transformada en renovada y momentánea ilusión de cambio para los sectores populares y sus nuevos conductores, no escapan los intelectuales... El régimen político que en los años sesenta y setenta no pocos vieron con orgullo como un producto de exportación más, casi a la par del petróleo, es hoy evaluado como una «parodia de democracia» y un «esperpento de organización social».»

María Fernanda Palacios (2004: 43) reflexiona acerca de los intelectuales venezolanos a través de una figura arquetípica de Rómulo Gallegos, y define «los tres ingredientes del *cocktail* Molotov de nuestra historia intelectual: *frustración, fracaso y revolución*». El personaje galleguiano, Reinaldo Solar, «vive de manera desgarrada esa

polaridad insalvable: alcanzar directamente, con toda la impaciencia y desmesura del caso, una transformación del país desde arriba; y al no conseguirlo, ese fracaso se traduce en frustración». Pudiera añadirse que el intelectual es propenso a las utopías transformadoras, ya que en el mundo de las ideas montarlas y desmontarlas no ofrece la misma resistencia de las realidades.

El *nihilismo* expresado en la imposibilidad de construir y creer ha sido una fuerza permanente en contra de la generación de valores comunes y la confianza de las sociedades en sus propias potencialidades. Según Isaiah Berlin (2000: 116) su origen se remonta al Romanticismo, una de las corrientes de pensamiento que precisamente influyó en la emancipación.

> «Hay otro linaje, el de los hombres que sostienen que si la sociedad es mala, si es imposible que se dé en ella la moralidad adecuada, si ella obstruye todo lo que uno hace, si no hay nada que se pueda hacer, entonces, deshagámonos de ella –dejemos que se venga abajo, descuidémosla– que se permita toda forma de delincuencia.»

La idea del linaje resulta muy sugerente en la comprensión del nihilismo. Para Rafael Rojas (2006: 60) el nihilismo reposa sobre el legado incierto, la orfandad de quien no se siente respaldado por la tradición, en contraposición a la actitud cívica, propia de quien ha heredado una transmisión cultural. Señala Miguel Ángel Campos (2005b: 52) –en coincidencia con lo que Briceño Iragorry calificaba como «crisis de pueblo»– una «carencia esencial en la constitución de lo venezolano», que entiende como pérdida, destrucción del vínculo de origen, la nada asumida como fuente, y la disolución de las ataduras regionales sustituidas por el apego a la patria de la infancia. Vinculado a esta «nada» que sustituye el origen y disuelve las ataduras sociales aparece el *personalismo*. Elías Pino Iturrieta (2007a: 9 y ss.) lo define como

> «Un fenómeno constante en la historia de Venezuela, a partir del momento en que se dan los primeros pasos hacia la arquitectura de una nación independiente. Es una recurrencia de los negocios públicos, hasta el extremo de que casi no exista período en la evolución de los asuntos relativos al poder que no lo encuentre como resorte en alguno de sus costados... En cualquiera de sus predicamentos la denominación refiere a un individuo capaz de encarnar las aspiraciones de grupos grandes y pequeños, a veces diminutos pero en ocasiones multitudinarios, por encima de las necesidades más evidentes de la sociedad.»

Entre sus causas menciona la guerra de Independencia; al desvanecerse la autoridad del rey, legitimada por la tradición, y

desplomarse el anterior Estado de Derecho, personas hasta entonces desconocidas, y sin ninguna influencia, comienzan a llenar el vacío de la autoridad monárquica. También apunta el hecho de que la penetración del territorio fue una acción de los intereses particulares, aun cuando estuviesen determinados por la Corona. Por otra parte pareciera imposible que las voluntades individuales no se impusieran sobre las leyes en unos espacios tan vastos como lejanos de la metrópolis colonial. De allí quizá viene la frase que se atribuye a los funcionarios reales cuando recibían órdenes que no querían obedecer, y que expresa un cinismo típicamente venezolano: «se acata pero no se cumple».

Pino Iturrieta (2007a: 88 y ss.) añade otros elementos históricos; en primer lugar, el propio culto al Libertador, que justifica todas sus obras sin detenerse en que ellas mismas pudieran ser causas del autoritarismo y personalismo; en segundo lugar, la existencia de numerosas colectividades que vivían fuera de la ley y con sus propios códigos, de modo que en un extenso y desarticulado territorio podían los individuos actuar de acuerdo con sus deseos. María Ramírez Ribes (1992: 180) explora las inclinaciones temperamentales de lo hispánico a partir de lo que el historiador español Claudio Sánchez Albornoz denomina el hiperindividualismo. Estas serían: «un vivo sentimiento de emulación… una altiva valoración de la igualdad… y una concepción muy firme de las obligaciones que engendra la amistad». Las tres inclinaciones se proyectan en las sociedades hispanoamericanas, y de ellas derivan el culto a la personalidad, el caudillismo, y este fenómeno de la tribalidad, donde los códigos de la amistad y el compadrazgo con frecuencia se sobreponen a las leyes y a la institucionalidad. El impulso a la libertad, presente en todas las sociedades, adquiere en Venezuela la cualidad del *anarquismo* –de acuerdo con Axel Capriles (2003: 143)– a través del «absolutismo personal, la insumisión rebelde, el marcado individualismo convertido en personalismo a ultranza, donde siempre predomina la voluntad de no estar sometido a nada ni a nadie».

El personalismo está estrechamente vinculado con el *autoritarismo*, un código que comenzó desde las haciendas y plantaciones coloniales a través de la práctica de la esclavitud. Michaelle Ascencio (2007: 31) establece un vínculo entre la religión y la autoridad implacable: «El sistema patriarcal del Caribe no produce padres sino amos». Otros autores han abundado sobre este fenómeno del autoritarismo, como sería Luis Enrique Pérez Oramas (2003: 4-5), quien establece una interesante relación entre la autoridad, el principio de la igualación, y el nihilismo.

«Se puede decir que el venezolano no reconoce la autoridad sino a partir de un

> principio de «igualación»... y sobre todo su encarnación en personas e instituciones, sin antes establecer un supuesto de igualdad con quienes representan o encarnan la autoridad a través de una serie de operaciones sociales que sería urgente analizar cuidadosamente. De esta forma, por demás curiosa, el venezolano introduce en la dinámica de su relación con la autoridad el principio de su virtual aniquilación, el germen incesante de su desconocimiento ritual. Se diría que el reconocimiento de la autoridad pasa, en Venezuela, por su desconocimiento.»

Su hipótesis se centra en que, para resistir una historia autoritaria, los venezolanos desarrollaron el *igualitarismo* como resistencia, como modo de expresar que, si las cosas fuesen de otra manera, cualquiera pudiera ocupar el lugar del poder. De esta forma, se desmonta todo contrato social basado en la *autoritas*. Así como en el tema de la rebeldía y el autoritarismo podemos trazar las huellas de la libertad como valor supremo de la Independencia, la idea de que el venezolano sólo puede aceptar órdenes de quien considere su igual –lo que de alguna manera establece una suerte de horizontalidad ficticia, o de eliminación de la superioridad de competencias–, está íntimamente relacionada con el otro valor independentista: la igualdad.

También Tulio Hernández (2000: 128) tiene una conclusión un tanto pesimista sobre el particular.

> «Todo parece indicar que treinta y cuatro años de democracia han sido insuficientes para cambiar algunas constantes y valores heredados de esta larga historia autoritaria: el militarismo, reactivado recientemente en las simpatías populares hacia los conductores del fallido golpe de Estado; el «pajarobravismo», una suerte de patología nacional basada en la picardía y el sentido de la oportunidad para obtener ventajas; el culto a los hombres de acción, y el consecuente desprecio por el pensamiento y la reflexión.»

José Miguel Salazar (2001: 119) señala que una de las investigaciones transculturales más importantes fue la realizada por Hofstede en 1980. En ella Venezuela se situó como uno de los países más altos en la escala de «distancia del poder», que mide el grado en que las personas están de acuerdo con que sus jefes tomen decisiones inconsultas. En opinión de Salazar esto indica «una organización que podríamos llamar paternalista: se depende de la organización para la obtención de beneficios y se percibe y se acepta que el 'jefe es el jefe'». Curiosamente esto parecería ser lo contrario de la rebeldía ante la autoridad, pero como señalaba Pérez Oramas, esa dualidad convive. El autoritarismo personalista es entendido por el sujeto dominado como un problema que tiene dos soluciones ambiguas y simultáneas: aceptar la autoridad, y al mismo tiempo mantener una permanente actitud de

rebeldía latente, que con frecuencia deriva en resentimiento.

Ya Mariano Picón Salas (1983: 54) había señalado el *resentimiento* como «explosivo en grandes hombres de acción venezolanos, desde Miranda hasta Ezequiel Zamora… La guerra fue en Venezuela, entre otras cosas, una como descarga y liberación del rencor de castas que había sedimentado la Colonia». Cabe añadir que una de las consignas de la revolución encabezada por Zamora era «que mueran los blancos y los que saben leer y escribir». Tulio Hernández (2000: 126) se pronuncia en términos muy similares.

> «Hay que destacar que el resentimiento social proveniente de largos años de dominación y exclusión ibérica sobre la población esclava y mestiza sin propiedades, tenía manifestaciones periódicas tanto en el apoyo popular que se le concedía al liderazgo de Ezequiel Zamora, como a través de formas extremas de la violencia de venganza que se entremezclaban con las escaramuzas y revueltas.»

En su clásica obra sobre el tema Max Scheler (1994) describe las emociones y afectos predominantes: el odio, la maldad, la envidia, el impulso a la descalificación y la malignidad, y la sed de venganza como su más importante causa (1994: 30 y ss.).

> «Aunque en su propio origen, el resentimiento está principalmente confinado a los que *sirven* y son *dominados*… cuando ocurre en otro ámbito se debe o al contagio psicológico –y el veneno espiritual del resentimiento es extremadamente contagioso– o a la violenta supresión de un impulso que subsecuentemente se revuelve amargando y envenenando la personalidad[79].»

La venganza restaura la dignidad de la víctima y reporta una cierta satisfacción, pero si no puede actuarse, conduce al resentimiento. Si existen «diferencias factuales» en la sociedad, en cuanto a poder, propiedad o educación, el resentimiento se hace más fuerte, y una manera de combatirlo sería a través de un sentimiento de superioridad o de igualdad, que busca la «ilusoria devaluación de las cualidades del otro, o una ceguera específica hacia esas cualidades. Pero, en segundo lugar –y aquí reside el principal logro del resentimiento– falsifica los valores mismos que pudieran conferir excelencia a cualquier objeto de comparación». En estas consideraciones Scheler explica precisamente la noción de igualitarismo que veníamos tratando. Es interesante la acotación que hace el prologuista Manfred S. Frings. Aunque pudiera pensarse que las personas que cometen los actos de violencia, como el terrorismo y los asesinatos, son las más inclinadas al resentimiento, lo que ocurre

frecuentemente es que los resentidos se encuentran entre los simpatizantes de la violencia más que en los mismos criminales. Esto explicaría el poder de contagio que Scheler le atribuye y su poder para actuar vicariamente.

El resentimiento implica volver a sentir (Torres, 2005: 22-27). Repetir, repasar, reverberar sobre un sufrimiento alguna vez ocurrido. El resentido sería, pues, un sujeto que parte de una herida esencial, una circunstancia o conjunto de circunstancias que culminan en una suerte de mito de origen y destino para explicar las vicisitudes, los fracasos y las pérdidas comunes a la vida humana. El resentimiento no se origina necesariamente en circunstancias de las que el sujeto haya sido víctima en su vida personal, sino en un relato que lo convence de haber sido víctima de la maldad de los otros. El sentimiento pasa y repasa, vuelve y redobla, lastimando de nuevo. La aflicción por lo triste y doloroso vuelve sobre sí misma como una permanente leyenda que nos narra, cuyo origen conocemos, así como su desenlace. Con frecuencia los venezolanos se perciben como las víctimas de una historia en la que alguien tiene la culpa de sus desgracias, y ese «alguien» va mudando el rostro de acuerdo al tiempo: la Colonia, la opresión, el imperialismo, el petróleo, la oligarquía. El «pueblo» queda así definido como víctima de los indicadores abstractos de la maldad y la injusticia.

Esta construcción de la victimización se constituye en un obstáculo para pensar la equidad social desde una perspectiva racional y eficiente. El discurso de la victimización y satanización proporciona beneficios psicológicos inmediatos, en tanto brinda una interpretación según la cual nadie es demasiado responsable de lo que le ocurre, ya que la víctima siempre es inocente, y tiene, además, alguien a quien culpar; pero, al mismo tiempo, infantiliza y limita las posibilidades de lucha por las justas condiciones sociales.

Existe una diferencia importante entre tener conciencia de las condiciones adversas en que nos coloca la vida o la sociedad –y pugnar porque esas condiciones sean otras– y sentirse víctima de las mismas. En el primer caso el individuo establece sus carencias y sus luchas; en el segundo alguien maltratado e impotente espera su oportunidad de venganza, por su propia mano o por la de otro más poderoso. La víctima se recrea en la narrativa de las desgracias. Se recrea porque obtiene un goce masoquista del relato, y se re-crea porque una y otra vez vuelve a identificarse como víctima. La victimización ensalza a la víctima porque la víctima es buena y el victimario es malo. Confiere un desahogo, una justificación. Se convierte de explicación sociológica o histórica en fábula moral. Quien sufre es bueno, sólo los malos son felices. La pobreza, la desgracia, las calamidades pueden transformarse en una ética de la

bondad; el éxito, la felicidad, el logro en categorías de la maldad. El resentido encuentra así un descanso a sus aflicciones porque ese maltrato del que ha sido objeto lo convierte en héroe. Una cierta resonancia religiosa, por supuesto, no es ajena a esta noción («bienaventurados los que sufren porque de ellos será el Reino de los Cielos»). En tanto el resentido ve la vida en términos de regalos y despojos, toda cualidad, posición, conocimiento o éxito logrados en la afirmación individual quedan rebajados: nadie puede ser mejor porque sería desigual. Por lo tanto, la constante comprobación de lo que otros logran es para el resentido un volver a pasar por sus propias carencias o limitaciones. O bien las degrada, o bien acusa al otro de haberlo despojado.

En opinión de María Ramírez Ribes (1992: 181) la queja y el resentimiento forman parte de la vivencia histórica americana, como resultado de una permanente mirada hacia el pasado.

> «Primero, queja y resentimiento frente al fracaso y la derrota tanto de unas culturas precolombinas sobre otras, como queja y resentimiento del fracaso de todas las culturas precolombinas frente al imperio español. Como también queja y resentimiento de los españoles que llegaron a América y no lograron construir la Nueva España que, tanto ellos como el imperio español, deseaban. Posteriormente queja y resentimiento de las nuevas Repúblicas frente al pasado hispano... En un tiempo fue la queja y el resentimiento frente a las potencias europeas. Hoy es la queja y resentimiento del fracaso actual hispanoamericano frente al éxito abrumador de la América del Norte.»

Maritza Montero (2000: 521-525) ofrece una lectura política acerca de estos temas. La noción de «pueblo» en el discurso del período democrático «designa a una masa imprecisa cuya única función es votar cada cinco años y que es considerada ignorante, débil, confundida, y sobre todo manipulable». En el discurso actual observa: «O se es pobre, y por lo tanto ubicado en el grupo de quienes merecen recibir; o se es rico, cayendo en el grupo de las personas de los que no sólo no lo merecen, sino que además, quién sabe como obtuvieron su riqueza... Se produce de esta manera una inconexión entre el trabajo, la riqueza y la pobreza, que se agrava por el patrón de distribución de riqueza en el país». Miguel Ángel Campos (2005b: 38) acota una particularidad del discurso social venezolano que define como la «angelización de las masas», y su correspondiente victimización por parte de las élites.

> «Hoy parece ser el día central de ese vicio cuando asistimos a la entronización del pueblo como sujeto pasivo mediante la afirmación de su condición de víctima; se le exalta como el portador de una nobleza que está más allá del bien y del mal, y se le enseña que su caída reside en la mera explicación, que todo se reduce a la mala fe de las clases dirigentes.»

Entre los códigos que hemos señalado como componentes de la actuación y mentalidad de la tribu heroica, hay un eje común: la relación conflictiva con la ley. O se la ejerce en forma autoritaria y personalista; o se la rompe invocando un acto «revolucionario»; o se la burla anárquicamente; o se presume de una igualdad arbitraria para no respetarla; o, finalmente, se niega la validez de cualquier ley porque todas son injustas. Según Axel Capriles (2008: 149):

> «Una larga historia de despotismo, opresión, personalismo, autoritarismo, violencia y dictadura, impidió la acción e internalización de la norma como mecanismo de regulación y control socialmente útil. Nuestras vicisitudes históricas frustraron la maduración institucional y nos dejaron solos, desprotegidos e indefensos frente a la arbitrariedad y el poder.»

Esto nos conduce de nuevo al tema de la paternidad, y a la naturaleza de las figuras parentales que conforman, más que una ciudadanía, una tribu. Para Fernando Yurman (2008: 64-65):

> «El poder, totalmente personalizado, es simbólicamente inorgánico, no tiene límites, puede transmitir todo menos los límites... Entre el padre que transmite y el patriarca que canibaliza oscilan las imágenes de una orfandad crónica que busca su autor.»

Pareciera, pues, que en el imaginario venezolano, no sólo incide la ausencia histórica del padre real con desafortunada frecuencia, sino un padre simbólico erosionado en su capacidad de sostener la ley. Un padre autoritario, aventurero, arbitrario y abandonante, que ofrece a los hijos el mismo camino para adquirir la propiedad y el poder. Un padre que se superpone a la ley, que se constituye en ley de sí mismo, y que deja abiertos los resquicios para que los hijos encuentren sus propias leyes, o aprendan a burlarlas. Veamos, por último, algunos perfiles arquetípicos que se constelizan a partir de la codificación de la tribu heroica.

El «alzao», el que se rebela contra una autoridad; o se hace salvaje y montaraz; o se apropia de un objeto; y el «pájaro bravo», persona sinvergüenza y aprovechada, serían dos de los más comunes[80]. Axel Capriles (2003: 143-145) vincula estas figuras con el impulso libertario que se transforma en rebeldía, individualismo y personalismo, dominado por la voluntad de no aceptar ningún dominio.

> «La historia política venezolana es testigo de la fascinación colectiva con la figura del «alzao», el insurgente, el rebelde, aquél que se levanta y parte con un piquete para

> luego volver y dar un golpe de Estado. El «alzao» es el tipo que actúa por su cuenta, sin acatar normativa alguna, el hombre que se colea [saltarse la cola] porque le da la gana o cree tener razón, el «echao pa'lante», el audaz, el altanero que no resiste estar supeditado a reglas y normas abstractas por encima de él.»

José Miguel Salazar (2001: 118-119), en un artículo de 1960, definió el «pajarobravismo» como la actitud que sustenta la mayoría de las acciones de los venezolanos, y aun cuando la hipótesis no fue sometida a análisis, la siguió considerando interesante cuarenta años después. «Pájaro bravo» es el que se impone por la fuerza, sin consideración, el que se sale con la suya no importa qué se le oponga. Distinto es el «vivo», el personaje que encarna los cuentos infantiles de Tío Tigre y Tío Conejo. Este último es un personaje simpático, astuto e ingenioso, que triunfa gracias a la burla y el engaño, y logra huir de los castigos por sus transgresiones. Es la imagen que sintetiza la «viveza criolla» como psicología de la supervivencia para sobrevivir al poder que representa Tío Tigre.

Dentro de esta configuración de la tribu heroica aparece también el «malandro»[81]. El Centro de Investigaciones Populares dirigido por Alejandro Moreno destaca que su perfil está compuesto por «la rebelión frente a la autoridad, la existencia fuera de toda norma, la incapacidad para asumir responsabilidad o la evasión del compromiso, la inmediatez, la concepción del tiempo como sucesión de presentes, la dificultad para concebir la vida como proyecto o la intención de gozar la vida sin ningún límite». Para el malandro, «tener respeto es que nadie lo someta»[82]. Particularmente interesante, desde la perspectiva del heroísmo como código degradado, es la autopercepción del malandro como guerrero. La asociación entre ambos términos tiene sus razones. Más allá de los valores que se puedan adscribir a los héroes épicos, como dice Axel Capriles (2008: 35-38), son también guerreros brutales.

> «En la mentalidad heroica no sólo domina el arrojo sobre la sensatez, sino que el horror pasa desapercibido y es tomado como acto normal... El heroísmo es, en su núcleo arquetipal un código de guerra y pillaje.»

Más aún, considera que es un arquetipo vinculado al fanatismo y a la legitimación de la violencia. Su pasión está conducida por una ira prolongada, y su apetito es la conquista; incluso, el saqueo y el botín como tantas veces ocurren en las guerras. Su invasión produce una forma de poder que es la «dominación carismática», la entrega al líder mediante lo que se deposita en ese otro al que se le atribuye todo el

poder y la fuerza que la persona común no tiene. Pero el héroe, además, vive en los límites de la transgresión, no se rige por los códigos comunes y puede saltar por encima de la ley porque, precisamente, su misión es hacer nuevas leyes. La relación entre el guerrero y el delincuente se establece sobre una interpretación de estos valores, una suerte de imitación burda del hombre fuerte, que vive fuera de la ley porque él es la ley que impone por la fuerza de su arma. El fenómeno de la violencia delictiva, que en Venezuela alcanza actualmente cotas elevadísimas, ocurre en todos los ámbitos, pero fundamentalmente en los barrios pobres. En ellos «los azotes de barrio» imponen una suerte de toque de queda, y reparten sus territorios entre las diferentes bandas. Con mucha frecuencia las víctimas que caen son personas que se interpusieron en la balacera, pero también aquellas que fueron robadas, asesinadas y violadas[83].

A partir de una investigación realizada en un penal de Caracas, Yolanda Salas (2000: 205) da cuenta de cómo los reclusos no se consideran a sí mismos ciudadanos sino guerreros.

> «El auge del poder ejercido por los *gangs*, las bandas, los carteles o el sicariato, por ejemplo, lejos de acabar la violencia, terminan por instaurarla y por configurar un sentido nuevo de lo heroico y de lo guerrero, basado inclusive en principios autodestructivos... Como guerrero se percibe el preso dentro del recinto carcelario y como tal se comporta en su lucha por la sobrevivencia en el penal;... sobre su cuerpo lleva inscritas, la mayoría de las veces, las cicatrices del combate y los tatuajes de su estirpe, que lo elevan de rango. Son hombres poseídos por los mismos imaginarios gestados en el colectivo.»

Ese colectivo imagina el valor y la capacidad militar, unida a la tradición caudillesca, pero, como señala Tulio Hernández (2000: 125-135), también el saqueo y la rapiña fueron formas históricas de acceder a los bienes de fortuna. El malandro contemporáneo se vive a sí mismo en una lucha desigual, en la que la sociedad lo excluye, lo abandona en la pobreza, de la que él debe salir por sus propios medios, sin ninguna posibilidad de sentirse ciudadano. En ese vacío se siente guerrero, el que arroja su cuerpo al destino, lucha por su propia libertad, arriesga la vida en un combate en el que eventualmente morirá (la mayoría de los jóvenes delincuentes saben que su lapso vital será corto), y otros también, como ocurre en todas las guerras. Hernández nos brinda una impresionante descripción de un entierro de malandro. Los objetos que se colocan en la urna son su pistola, la gorra, los lentes, dosis de drogas. Sus compañeros ofrecen guardias de honor, en algunos casos con las armas en la mano, y una vez en la calle acompañan al cortejo fúnebre haciendo cabriolas en las motos.

> «Sacaron sus armas de fuego, de cañones inmensamente largos, y con gravedad similar a la utilizada para despedir a un jefe militar las descargaron hacia el cielo mientras, ya sin llorar, entonaban las notas del himno nacional.»

Patricia Márquez (2000: 229-236) estudia las percepciones de la figura del malandro. En las décadas de los años sesenta, setenta y principios de los ochenta era un personaje aceptado en su comunidad y considerado un protector, asimilado a la imagen de un héroe tipo Robin Hood, pero a partir de 1983, cuando se devalúa la moneda, y sobre todo de 1989, cuando tiene lugar el «Caracazo», las bandas de niños y adolescentes radicalizan la violencia y se produce una ruptura con el barrio, se reparten las zonas para la distribución de drogas y «ajustes de cuentas», y como «azotes de barrio» actúan violentamente contra su comunidad. El malandro lleva en su cuerpo las cicatrices de las balas y las cuchilladas, además de otras autoinfligidas, cuyo valor reside en que representan su ser guerrero y su trayectoria como transgresor. Algunos forman parte de la historia oral de la comunidad que los consagra como figuras épicas, e ingresan a la Corte Malandra del culto de María Lionza como «espíritus de baja luz», a los que se invoca para pedir protección contra la delincuencia o contra los cuerpos policiales.

También es un arquetipo criollo el que «tira la parada», el que apuesta, o se adelanta al rival en el ataque, o toma una decisión que supone riesgos y compromisos[84]. Es la actitud de quien confía en el azar como única posibilidad, o se atreve a dar un paso sin saber dónde posa el pie, y decide aventurar un gesto contra todo pronóstico. Un tanto similar, aunque con un fuerte contenido machista, es «jugarse a Rosalinda», expresión muy usada por el presidente Chávez. De las muchas veces que la ha empleado, ejemplificamos con este fragmento.

> ««Voy jugando a Rosalinda», dice un poema de los llanos de mi tierra. Un hombre que estaba jugando dados por allá en el llano y había perdido todo –el caballo, la cobija, el rancho que tenía los perdió–, le quedaba su mujer, que era muy linda, se llamaba Rosalinda, y la jugó, y agarra el dado y dice: «Voy jugando a Rosalinda», y el poema termina muy bonito: «Voy jugando a Rosalinda / y el dado en la noche linda / me devolvió mis corotos», ¡recuperó todo, pero se jugó hasta la mujer el tipo! Entonces, en Venezuela hay una frase: «Me estoy jugando a Rosalinda», usada cuando uno está jugándose ya todo. Nosotros estamos jugándonos a Rosalinda, Fidel... el imperio también, tienes razón. Todo a todo[85].»

A la luz de la vinculación que hace Rafael Tomás Caldera entre pesimismo y aventura, y entre ambos con el espíritu utópico, el renacimiento de la patria propuesto por la Revolución Bolivariana

comenzó con el arquetipo del «alzao», el insurgente que se lanzó a la aventura de un golpe de Estado, siguió con la apuesta posterior de que, si no había triunfado con las armas, también podía lograrlo a través de la vía electoral, y a pesar de su inicial negativa a presentarse en las elecciones, «tiró la parada» para «jugarse a Rosalinda».

La Revolución Bolivariana como alegoría nostálgica de la Independencia

Las incógnitas del héroe

> Hoy pudiéramos decir que la revolución viene de allá, sin duda alguna, de Bolívar, que vuelve con su clara visión, con su espada desenvainada, con su verbo y con su doctrina.
>
> HUGO CHÁVEZ, 5 de agosto de 1999.

La aparición de Simón Bolívar en la historia de Venezuela no tiene una fecha precisa. La de Hugo Chávez sí: ocurrió el 4 de febrero de 1992. A través de los canales de televisión uno de los comandantes sublevados se dio a conocer al país horas después de su rendición[86]. Sus palabras fueron las siguientes:

> «Primero que nada quiero dar buenos días a todo el pueblo de Venezuela, y este mensaje bolivariano va dirigido a los valientes soldados que se encuentran en el Regimiento de Paracaidistas de Aragua y en la Brigada Blindada de Valencia. Compañeros: Lamentablemente, por ahora, los objetivos que nos planteamos no fueron logrados en la ciudad capital. Es decir, nosotros, acá en Caracas, no logramos controlar el poder. Ustedes lo hicieron muy bien por allá, pero ya es tiempo de reflexionar y vendrán nuevas situaciones y el país tiene que enrumbarse definitivamente hacia un destino mejor. Así que oigan mi palabra. Oigan al comandante Chávez, quien les lanza este mensaje para que, por favor, reflexionen y depongan las armas porque ya, en verdad, los objetivos que nos hemos trazado a nivel nacional es imposible que los logremos. Compañeros: Oigan este mensaje solidario. Les agradezco su lealtad, les agradezco su valentía, su desprendimiento, y yo, ante el país y ante ustedes, asumo la responsabilidad de este movimiento militar bolivariano. Muchas gracias[87].»

Los analistas políticos han resaltado innumerables veces dos frases de esta alocución: «por ahora», que se hizo célebre, de modo que, cuando es pronunciada, de inmediato se considera una alusión a Chávez; y «asumo la responsabilidad», porque en Venezuela asumir responsabilidades es un hábito infrecuente. Podría agregarse que, al asumir la responsabilidad del movimiento, de hecho se estaba consolidando como el líder del mismo. Menor importancia se le ha otorgado al saludo de «buenos días», que no deja de ser una extraña manera de dirigirse un alzado en armas al país cuya Constitución acaba de violar. La expresión tiene más de locutor de noticias que de conspirador. Se ha interpretado como un gesto de cortesía, lo que

sería banal; más bien sugiere que el enunciante le estaba ofreciendo al destinatario del mensaje –el pueblo de Venezuela– un buen despertar, «el destino mejor» prometido a continuación. El héroe comenzaba a hablar en clave mesiánica.

También se le ha atribuido una gran significación al hecho de que sus palabras se transmitieran por televisión en vivo[88]. De los numerosos intentos de golpe ocurridos en Venezuela, esta era la primera vez que el protagonista de un alzamiento fracasado se dirigía directamente al país, y al hacerlo personalmente, en presencia de los militares que lo custodiaban, pero con la libertad de decir lo que quisiera, era una señal paradójica. Por un lado, se mostraba al soldado rendido; por otro, se avalaba su mensaje. La palabra del héroe adquirió en ese momento dimensión histórica. Según Fernando Yurman (2008: 32-33):

> «No deberíamos olvidar que la identidad es también originalmente imaginaria, y que la dimensión visual fue fundadora esencial de Venezuela. La obra de Eduardo Blanco *Venezuela heroica*, ese panegírico tan importante en la operación de gestar una identidad nacional de tipo histórica, apela a la admiración (es decir la mirada) y tuvo un desenlace esencialmente visual… La importancia de la dimensión visual en la constitución identificatoria no es irrelevante, la letra escrita está asociada al poder, pero la imagen se asocia más fácilmente con la oralidad. El rostro y la voz están ligados inextricablemente a los primeros vínculos, aquellos a los que alude, y aleja, la abstracción letrada.»

Gracias a esta breve aparición se dice que ganó las elecciones presidenciales de 1998. Pudiera ser una aseveración simplista; lo cierto es que poco después del golpe, en las fiestas de Carnaval, los niños se disfrazaron de «chavecitos» en vez de Zorros o Supermanes, comenzaron a venderse franelas y tallas con el rostro del comandante, y los muros de las ciudades se llenaron de *graffiti* con mensajes alusivos. Comenta Humberto Jaimes Quero (2003: 6) que, como elementos expresivos de subversión y contracultura, los *graffiti*:

> «revelan tendencias inherentes a las mentalidades arraigadas en una sociedad o en una urbe, que en oportunidades se asoman única y exclusivamente a través de los muros. Así, por ejemplo, un texto como 'Viva Chávez' aparecido hacia marzo de 1992 en el centro de Caracas, aparte de poner de manifiesto cierto apoyo de la 'masa anónima' al oficial rebelde nos estaba diciendo que corrientes subterráneas sumergidas durante años en los estratos profundos del ser venezolano, habían estallado en solicitud de algo que se creía sepultado: el mesianismo militar.»

Otro caso citado por este autor es el mensaje aparecido en un edificio de la parroquia 23 de Enero de Caracas: «la próxima vez

avísanos Chávez» (2003: 124-126).

Ángela Zago, periodista y antigua guerrillera de los años sesenta, inicialmente entusiasta seguidora de Hugo Chávez, al punto de haber sido miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1999, publicó *La rebelión de los ángeles* el mismo año del alzamiento. Ya el título sugiere que una buena y evangélica nueva llegaba a Venezuela. A lo largo de los textos Zago (1992: 14-16) expresa su rendida admiración por las dotes morales e intelectuales de los comandantes, y subraya la condición paterna de Chávez y la emoción popular que despertó[89].

> «Su cara se quedó en el pensamiento de cada venezolano por algo muy simple: se había responsabilizado de su actuación y su mensaje pareció el de un padre nutritivo ante la conducción de sus hijos: «Ustedes lo han hecho muy bien, nosotros no tanto…» … Profesionales y jóvenes pasaron a visitarlo, igual que las viejitas que le llevaban «preparados», sancochos, dulces de la familia y escapularios para protegerlo…»

No deja de ser llamativa la alusión a «las viejitas» porque precisamente una de las críticas de la izquierda radical fue siempre la naturaleza populista de los gobiernos democráticos, con la consiguiente burla a los políticos que «besaban viejitas» durante los recorridos por sectores pobres en las campañas electorales. Aquí el hecho de que las «viejitas» acudan con sus escapularios es, por el contrario, percibido como una muestra del entusiasmo despertado por el comandante. Interesante es también la recolección que la autora hace de algunas manifestaciones folclóricas surgidas a partir de ese 4 de febrero. Una es la carta, en forma de «corrío», del cantante Cristóbal Jiménez al comandante Chávez, dedicado «con el cariño de siempre» (1992: 161-162)[90].

> «Mi Venezuela está unida: José Leonardo Chirinos, Guaicaipuro, José Laurencio Silva, Sucre, Brion, Luisa Cáceres, Ezequiel Zamora y Maisanta. Y Simón Rodríguez… ve a otro Libertador.»

Y algunos anónimos:

> «Les pido a los militares, que son unos hombres serios, que le echen mano al coroto pa' que protejan al pueblo[91].»

> «Sí señor, este hombre lleva por dentro el amor bolivariano, sangre de Negro Primero,

del cacique Jirahara, y de José Antonio Páez, el Libertador del Llano.»

Vemos claramente varios de los elementos analizados en el mito bolivariano pagano, como es la estirpe guerrera y heroica que une a Guaicaipuro con Chávez a través de la saga libertaria; en este caso enriquecida con el general José Laurencio Silva, casado con una sobrina de Bolívar, el almirante Brion y la heroína Luisa Cáceres –una de las pocas mujeres reseñadas por la historia–, con especial mención del antepasado Maisanta. De nuevo encontramos la noción del mesianismo militar en la esperanza de que la «seriedad» de los militares proteja al pueblo. Como hemos apuntado anteriormente, se trata de la confianza en los militares como descendientes de Bolívar y protectores de la libertad; y por último, la invocación del mestizaje que hace de Hugo Chávez heredero de las tres culturas primigenias, origen que él mismo ha confirmado muchas veces. En esta simple muestra encontramos las tres condiciones de Bolívar: padre, mesías y libertador, reunidas en el teniente coronel que, aparentemente, había fracasado en su intentona militar.

En una cita del diario de Hugo Chávez, escrito cuando tenía veinte años, surge la primera de las incógnitas de su aparición en la historia: «Sé muy bien lo que busco y lo que hago, y por qué me sacrifico. Recuerdo en estos momentos un pensamiento: 'El presente es de lucha, el futuro nos pertenece'»[92]. ¿Entró en el ejército porque quería jugar béisbol, como ha afirmado en algunas oportunidades, es decir, como medio de ascenso socioeconómico? (Blanco Muñoz, 1998: 37). ¿O fue «sembrado» en las Fuerzas Armadas por su hermano Adán, que estaba en contacto con la izquierda insurreccional? ¿O, una vez entrado en la Academia Militar por su propia intención, fue conducido por su hermano hacia estos grupos? ¿A los veinte años Hugo Chávez sabía cuál era el futuro que quería construir, o ese «sé muy bien lo que busco» no pasaba de ser un anhelo juvenil? ¿Era un destino nacional o simplemente el destino personal que cualquier joven puede plantearse como meta? No lo sabemos, y quizá no lo sepamos. Pero, en todo caso, vayamos a esos orígenes políticos que tan exhaustivamente recogió Alberto Garrido en sus libros sobre la Revolución Bolivariana[93].

En *Testimonios de la Revolución Bolivariana* (2002b) publicó sus entrevistas con Douglas Bravo, Nelson Sánchez (Harold), Pablo Medina, Francisco Arias Cárdenas, Herma Marksman y Simón Trinidad. Cuando Bravo fue expulsado del Partido Comunista de Venezuela (PCV) en 1965 fundó la organización clandestina Partido de la Revolución Venezolana (PRV), y posteriormente Tercer Camino. De acuerdo con su testimonio, Chávez se incorporó en 1982 a los oficiales rebeldes que ya estaban actuando en las Fuerzas Armadas

Nacionales (FAN), y los elementos que insurgieron el 4 de febrero de 1992 se organizaron en 1983[94]. El encuentro entre Bravo y Chávez fue propiciado por su hermano Adán Chávez, militante del PRV en Mérida, en cuya universidad era profesor. Dice Douglas Bravo (Garrido, 2002b: 11-19):

> «Adán Chávez nos comunicó a nosotros que tenía un hermano en las FAN. Él canalizó orgánicamente sus inquietudes a partir de ese momento. Su hermano era un vehículo, una correa de transmisión hacia él y hacia otros oficiales. El hermano lo puso en relación con Harold, que era el seudónimo del profesor Nelson Sánchez, un tachirense militante del PRV, que había sido militante de Ruptura[95] y era muy amigo del hermano de Chávez. A través de él se dio el encuentro conmigo. Nos reunimos sobre la base de estructurar un movimiento cívico-militar que se preparara a largo plazo para una insurgencia revolucionaria. Es importante destacar que cuando surgió el grupo que se va a denominar Movimiento Bolivariano ya existían dos grupos más en el seno de las FAN… El movimiento de resistencia patriótico, revolucionario y socialista jamás ha dejado de existir en el seno de las FAN, porque es la expresión de una realidad social y política que hay en el país.»

Douglas Bravo introduce la segunda incógnita acerca de Chávez: ¿de quién es la autoría del bolivarianismo? Según Bravo, su expulsión del PCV se debió a que él y su grupo reivindicaban los elementos teóricos de Simón Bolívar, de Ezequiel Zamora y otros pensadores venezolanos, que chocaban con la ortodoxia soviética. Publicaron en 1969 un documento llamado «Marxismo-leninismo-bolivariano» en donde planteaban por primera vez la nacionalización del pensamiento revolucionario. La presencia de los factores militares en los movimientos revolucionarios venezolanos –que, como decía Véronique Hébrard, obedece a que los militares no son vistos como usurpadores sino como salvadores del pueblo y baluartes de la patria–, es confirmada por Bravo.

> «Hay una continuidad que no ha sido nunca interrumpida. Jamás. Una continuidad de organización de las FAN participando conjuntamente con el movimiento político revolucionario. Mucho antes de que se fundara el Movimiento Bolivariano del 4-F.»

Bajo la responsabilidad de Nelson Sánchez, comandante Harold, estuvo la organización del Frente Militar de Carrera, que culminó en los movimientos insurreccionales de 1992. Confirma en su testimonio que Adán Chávez en los años 1973 y 1974 estaba en contacto con profesores universitarios vinculados a Ruptura y al PRV (Garrido, 2002b: 35-37):

«Es en esa etapa cuando Adán Chávez acerca a Hugo, su hermano. Aquí hay que aclarar que Hugo ya tenía inquietudes revolucionarias desde que era cadete. Esas inquietudes de Hugo fueron alimentadas, por la vía de Adán, con el proyecto del Frente Militar de Carrera que había diseñado el PRV… Ahí se me pasa la clave para contactar a Hugo Chávez en Fuerte Tiuna, donde ejercía el rango de Teniente… Hacia 1980 ya Hugo es parte formal del proyecto.

»Ya en 1982 surge el MBR-200 (Movimiento Bolivariano Revolucionario) como tal. Quien sugiere este nombre es el mismo Hugo. Eso ocurre en una reunión privada que se sostiene en su apartamento. Como ya los civiles habían ampliado su participación en el sector no se podía identificar el movimiento revolucionario solamente con los militares y ahí es cuando se decide lo de «bolivariano revolucionario» eliminando lo de «militar», que no permitía apreciar la estructura cívico-militar de la unión. El número 200 se le anexa en esa misma reunión, también a sugerencia del mismo Hugo, pues consideraba que era un homenaje al bicentenario del nacimiento del Libertador, que se celebraba al año siguiente.»

De acuerdo con este testigo fue Douglas Bravo quien ideó el «camino bolivariano» (acompañado del pensamiento de Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora), y Hugo Chávez el elegido para llevarlo a cabo. «Para nosotros Hugo era la persona más indicada para encabezar el proceso en el momento en que se produjera la ruptura creadora… compartía plenamente nuestra tesis bolivariana… Ya desde 1976 se habían definido las plazas fundamentales para la toma del poder» (Garrido, 2002b: 41 y ss.).

«Douglas buscó una nueva vía para nuestros países, una vía nuestra, soberana… La tesis de Douglas recorrió los movimientos revolucionarios de América Latina. Se planteó como algo novedoso romper con el marxismo-leninismo y levantar banderas nacionales y latinoamericanas bajo ideas fundamentales de Bolívar… como única fórmula para unir la gran patria Latinoamericana… El pensamiento bolivariano permitía llegarle mucho más al pueblo… En nuestra Patria Grande debe producirse algo similar a lo que ocurrió cuando Bolívar logró movilizar hombres y mujeres de todo nuestro continente bajo la consigna de la Independencia… el pensamiento de Douglas, que incluye el espacio para la originalidad planteado por Simón Rodríguez, la reivindicación de la democracia popular zamorana y el accionar de Hugo Chávez.»

Pablo Medina[96] señala a 1977 como el año en que tuvo lugar la primera reunión de civiles de la izquierda radical con Chávez, a la que sucedieron otras en los años ochenta, en una de las cuales «habló de levantar las tesis bolivarianas y del MBR-200… era válido sobre todo, desde el ángulo bolivariano, en unas Fuerzas Armadas que son educadas en el pensamiento bolivariano» (Garrido, 2002b: 98-100). El alto comandante de las FARC, Simón Trinidad, también parecía apoyar la tesis bolivariana (Garrido, 2002b: 228).

«Estamos de acuerdo con el pensamiento de Simón Bolívar. El sueño de Bolívar todavía está por hacerse, como lo dijo Martí. Ahora bien, ¿en qué sentido somos bolivarianos?

Bolívar luchó por darle bienestar social al pueblo, tierra al campesino, libertad a los esclavos. Bolívar reivindicó el papel de la moral y de la educación, que eran y hasta ahora son necesidades básicas de nuestra sociedad. Pero también Bolívar planteó la unidad latinoamericana, como única forma de que América Latina pudiera competir con los centros de poder económico… Bolívar fue antiimperialista y nosotros somos antiimperialistas.»

De modo, pues, que no hay manera de comprobar si la instrumentación del culto a Bolívar como modo de proponer un socialismo a la venezolana, con proyección latinoamericana, fue una creación de Chávez, si la tomó de la tesis de Douglas Bravo, o de la propia ideología del ejército, institución que forma parte activa del culto a Bolívar, o si, simplemente, se establecieron coincidencias. En cualquier caso fue Hugo Chávez el beneficiario del hallazgo político de unir el pensamiento socialista con el bolivariano. Germán Carrera Damas (2006: 395-396) considera que el «bolivarianismo-militarismo» es el desenlace del proceso ideológico que sustentó el culto a Bolívar.

«El «bolivarianismo-militarismo» puede ser considerado una denuncia del estado de profunda desorientación ideológica padecido actualmente por la sociedad venezolana y, según se aprecia ya, no sólo por ella, pues cual expediente ideológico-político ha tomado forma, o se le procura extender, hacia fuera de nuestras fronteras. Aun más, si bien todavía no de manera abierta, se pretende proponerlo como alternativa a las otras fórmulas de integración latinoamericana, e incluso enfrentar la globalización. Tiende a configurar, en suma, una ideología de reemplazo.»

Sólo que en la tesis de Carrera Damas el bolivarianismo posindependentista tenía por objetivo restablecer el poder de la clase dominante, erosionado a consecuencia de la guerra, y en la acción política de Hugo Chávez el propósito es exactamente lo contrario; todo lo cual lleva a pensar que la importancia de sustentar la conducción política –antes o ahora– en Simón Bolívar es haber dado con un significante polisémico que soporta casi cualquier ideología; o un objeto-Bolívar, como señalaba Lombardi, que pueda ser presentado de acuerdo a la agenda política del momento; dicho de otro modo, la interpretación queda al gusto del consumidor que siempre «comprará» el producto porque su prestigio está asegurado por siglos.

Muchos de los detalles de la conspiración fueron surgiendo con el paso del tiempo, sin embargo, los decretos que tenía preparados el Movimiento Bolivariano Revolucionario, en caso de triunfar, fueron conocidos poco después. Tomamos extractos de algunos de ellos citados por Alberto Arvelo Ramos (1998: 207-224), quien, a su vez, los cita de Kléber Ramírez[97]. Con estos decretos se declaraba cesante la actividad del Congreso Nacional y los parlamentarios de

ambas cámaras quedaban despojados de su condición; sus funciones serían asumidas por el Consejo General Nacional para la Dirección Política y Administrativa de la República; igualmente se declaraban cesantes las Asambleas Legislativas de las entidades regionales y las cámaras edilicias de los municipios autónomos. Quien «de alguna manera sea responsable directo o indirecto, o haya sido señalado como copartícipe en la profundización del caos en que cayó el país», no podría formar parte del Consejo Regional de Gobierno; ni de la Junta Municipal Provisional aquellos «señalados socialmente como personas con mala reputación por el conglomerado que deben dirigir», y por último, no podrían ocupar cargos quienes «hayan sido dirigentes de los partidos que condujeron al país a la ruina material y moral durante los últimos doce años». También se destituían los integrantes del Consejo Supremo Electoral y de la Corte Suprema de Justicia; el Tribunal Colegiado *ad hoc* estaría conformado por ciudadanos «de arraigados sentimientos patrióticos, que no sean rechazados por la opinión pública».

Todo gobierno que se impone de facto disuelve los poderes existentes; lo que más llama la atención en este caso son los criterios para la elección de los sustitutos: ciudadanos que no fueran responsables del caos, que no tuvieran mala reputación, con arraigados sentimientos patrióticos, y que la opinión pública no los rechazara. Pareciera tratarse de la búsqueda del ideal republicano del ciudadano virtuoso, pero dejando el criterio de juzgar tal condición a otros, que, en teoría, deberían también probar que lo eran, y así sucesivamente. Más llamativa, quizá, es la creación de un Comité de Salud Pública, que pudiera recordar los tiempos de Saint Just y Robespierre. Este comité sería la «personificación de la conciencia pública», cuya calificación se consideraba suficiente para abrir procedimientos penales; además, actuaría con absoluta autonomía de cualquier factor, y tendría a su cargo aquellos hechos opuestos a la «pulcritud de la conciencia prometida por el nuevo Estado»; obraría por iniciativa propia, por clamor nacional, por denuncia concreta y responsable de cualquier ciudadano, o por petición de los organismos del Estado. Se decretaba asimismo que comenzara por estudiar las acciones de los gobiernos anteriores.

Dentro de la confusión que se originó en el país con la aparición del héroe, y particularmente el estupor que causó en las generaciones de venezolanos que habían nacido durante el período democrático, la radicalidad de estos decretos no fue un tema demasiado discutido, casi podría decirse que pasó desapercibido. El héroe parecía estar por encima de los propósitos del golpe. Quizá la cuestión que generó más debate fue la concerniente al destino de los golpistas: ¿Debían ser rechazados, en tanto habían faltado a su juramento constitucional, o

apoyados, porque se alzaron en nombre de la Constitución para defender los derechos del pueblo? El gobierno del presidente Caldera fue particularmente benévolo; la causa de rebelión militar obtuvo el sobreseimiento, y algunos de los principales rebeldes fueron provistos de cargos públicos de cierta importancia (Francisco Arias Cárdenas) y diplomáticos (Jesús Urdaneta Hernández). Confluyeron en estas decisiones la tradición de juzgar con lenidad a los golpistas que pertenecen al ejército y, en este caso en particular, la presión política para que así se hiciera. A diferencia de lo ocurrido en los años sesenta, cuando la mayoría de la población repudiaba las insurgencias cívico-militares, en los años noventa, en virtud del desprestigio de los partidos políticos, los militares alzados recibieron un amplio apoyo sentimental.

Para el politólogo John Magdaleno (2004: 175-176) la imagen del héroe Chávez se construyó en dos vertientes: la de vengador del pueblo y portador de la ira colectiva y, posteriormente, la de redentor que encarnaba una esperanza. Por otro lado, la presencia de un militar en la política pudo ser interpretada por un considerable sector como la promesa de orden y justicia. A juzgar por los resultados de la elección presidencial de 1998, el país se inclinó a apoyar el golpe, aunque quizá el hecho mismo del golpismo no era tan importante para la opinión pública, sino las condiciones del héroe y la esperanza que despertó, o más bien, creó. En aquellas circunstancias electorales, primero surgió la figura de una mujer. Las reinas de belleza pudieran ser de poca importancia para algunos, pero para otros constituyen un arquetipo de triunfo y alegría. Y también una representación de la venezolanidad, pues por ellas fue largo tiempo identificado el país, de quien solamente se sabía que tenía petróleo y mujeres hermosas. La candidatura de Irene Sáez Conde, ex Miss Universo y ex alcaldesa del municipio caraqueño Chacao, para las elecciones presidenciales de 1998 creció en forma inusitada y alcanzó porcentajes que hacían imposible dudar de su victoria. ¿Qué representaba su imagen un tanto virginal? ¿Una madre pura y bondadosa? ¿Una mujer abnegada y eficiente? ¿Una renovación? ¿Una respuesta al rechazo de los partidos políticos? Lo cierto es que en cuestión de pocos meses su candidatura se desinfló y fue derrotada por una figura completamente opuesta. De la suavidad femenina se pasó a un guerrero. La tesis política para explicar este cambio en las intenciones de voto se basó en el hecho de que Sáez aceptó el apoyo del partido socialcristiano Copei, y el rechazo por los partidos que había ganado a la sociedad no pudo remontarse. Es una explicación razonable desde la lógica electoral, pero sugerí en un trabajo anterior (Torres, 2008) que más fuerte que ese error era la presencia de un militar y lo que se encerraba en el mito del militarismo heroico y salvador que comenzó con la

República. El hecho de que fuese un militar golpista pudiera haber generado escrúpulos en algunas mentes civilistas, pero no en el grueso de la población. Ser golpista significaba que se había jugado la vida por defender a la patria, era un «alzao», valiente y audaz, capaz de «tirar la parada». Alguien, en suma, que encarnaba un arquetipo fascinante. Lo cierto del caso es que Venezuela se vio en la encrucijada de elegir entre un ex teniente coronel rebelde, una ex reina de belleza, y dos representantes del anterior sistema político. Eligió lo primero. Probablemente pensaron muchos que no ocurría nada de particular; simplemente, después de haber recorrido el país en una campaña abstencionista, Hugo Chávez había cambiado de opinión y optaba a la Presidencia, del mismo modo en que lo hacían otros candidatos; sin embargo, el paisaje se transformó radicalmente. En aquella encrucijada no se dirimían las consabidas elecciones entre Acción Democrática y Copei, partidos que habían gobernado el país durante cuatro décadas. Las elecciones de 1998 no fueron solamente un tema electoral de votos a favor, votos nulos y abstenciones. Fue un encuentro entre una gran mayoría de venezolanos con el héroe que prometía llenar el vacío del imaginario nacional. Y cumplió su promesa. Detrás de la utopía de la modernidad latía una más antigua, más profunda, que entroncaba perfectamente con el discurso de la Revolución Bolivariana, y Hugo Chávez entraba en la historia encarnando la categoría mítica del héroe salvador que venía a redimir a su pueblo.

Hugo Chávez ganó las elecciones presidenciales de 1998 con el 56% de los votos, que representaban el 33% del padrón electoral, debido a la alta abstención. Se dice que ganó con el favor del pueblo, entendiéndose por esto los pobres, lo que es verdad pero no toda la verdad. La mayoría de los venezolanos son pobres, de modo que quien quiera que gane una elección lo hará con el voto de los pobres, es decir, de la mayoría. También gran parte de la clase media votó por él, y los sectores de la élite económica, si bien no representan nada significativo desde la estadística electoral, prestaron su eficaz apoyo, particularmente a través de los medios de comunicación.

Seguimos el criterio de Alberto Arvelo Ramos (1998: 33-51) para distribuir los principales grupos políticos de respaldo en aquel momento.

- Grupo A: Chavismo popular y democrático... Confían en que los objetivos se cumplirán en un clima de respeto a los derechos humanos, económicos, políticos y a las instituciones que los garantizan.
- Grupo B: Partidarios de la dictadura militar plena. Su núcleo

original está constituido por los antiguos conjurados del MBR-200 y un número indeterminado de militares golpistas.

- Grupo C: Partidarios de un partido leninista único. Consideran que su desplazamiento hacia la dictadura de partido único *debe ser gradual*… y que se prolongará indefinidamente, de manera que nunca quede claro el momento en que se entra en el sistema irreversible de la dictadura de partido único.
- Grupo D: Revolucionarios del partido de Gobierno. Los militantes del MAS[98].

Como puede verse, el apoyo mayoritariamente se inclinaba a la izquierda, pero en la masa de votantes el voto fue no sólo pluriclasista sino pluripolítico. En aquel momento el discurso de Chávez no permitía definir con claridad su tendencia; las banderas alzadas eran las del nacionalismo, el bolivarianismo, la guerra a los partidos políticos del «puntofijismo» (cuyas cabezas prometió freír en aceite) y a la corrupción que habían generado. Sus vínculos con la izquierda insurreccional no eran del todo conocidos, aunque ya para ese momento Agustín Blanco Muñoz había publicado su libro *Habla el comandante* (1998) en el que podía leerse sobre el particular. Pero, al mismo tiempo, su discurso era lo suficientemente ecléctico como para que cada cual encontrase en él el reflejo de sus propias ideas. De ese modo, lo apoyó una gran parte de la izquierda tradicional y también elementos de la derecha más connotada, pero fundamentalmente una mayoría de venezolanos que no se encontraban en ninguno de los dos polos. El mito de la salvación encarnado en un militar no obedece a una tendencia política definida y puede ser sustentado por factores de derecha como de izquierda. Así ha habido golpes militares de derecha, como fue el liderado por Pérez Jiménez en 1948, y también, como lo señalaba Douglas Bravo en su entrevista con Garrido, una tradición de la izquierda insurreccional en las Fuerzas Armadas.

En 1964 Bravo escribe el «Documento de la montaña» en el cual caracteriza a la sociedad venezolana por el hecho de no tener «clases cerradas en lo económico, político e ideológico». Atribuye esta condición al carácter libertador del ejército de la Independencia y al carácter igualitario y popular de la Guerra Federal, de modo que las Fuerzas Armadas venezolanas no contienen una expresión clasista y oligárquica, como ocurre en otros países de América Latina. Por todo ello consideraba fundamental el trabajo político permanente en el ejército para buscar alianzas con la oficialidad y estimular pronunciamientos militares en conjunto con los movimientos guerrilleros (Garrido, 2002a: 21-22). De hecho, así ocurrió en los levantamientos cívico-militares conocidos como el Carupanazo y el

Porteñazo, que tuvieron lugar en las ciudades de Carúpano y Puerto Cabello en 1962. En 1965, en carta al PCV, insiste Bravo en que hay en la oficialidad y suboficialidad «capas revolucionarias» que abren la posibilidad de un trabajo a largo plazo (Garrido, 2002a: 47). La aparición de Hugo Chávez tuvo para la izquierda la connotación de ser el «esperado»; es decir, aquel que, además de contar con las cualidades para armar una conspiración, mostrara también las correspondencias ideológicas afines a sus ideas. Por ello, la posibilidad de que fuese colocado expresamente para cumplir ese papel cuando llegara a posiciones de mando no es desechable, pero tampoco es una hipótesis comprobada, y a fin de cuentas no es tampoco lo más importante para comprender el fenómeno sociopolítico al que dio lugar su presencia. Para Garrido (2002a: 60) el proceso conspirativo de las Fuerzas Armadas venezolanas se inspiró en el concepto de «insurrección cívico militar religiosa bolivariana» elaborada por Douglas Bravo, lo que fue negado por Hugo Chávez: «Eso no fue, como algunos informes de la llamada Inteligencia de entonces decía, que fue una infiltración de una célula comunista que se metió y pasó veinte años allí casi, a escondidas y brotó después. ¡Qué tesis tan loca la de ellos!»[99].

Resulta muy atinado un comentario de Karl Krispin (2004: 154-155) acerca del bolivarianismo de Hugo Chávez. Considera que no es un *fast-track* de sus días en prisión, ni el resultado de una conclusión improvisada, ni producto de una elaboración premeditada.

> «Hugo Chávez en su concepción histórica no ha hecho sino seguir y llevar a cabo lo que siempre escuchó, vio y leyó como venezolano bombardeado por el culto a Bolívar... De modo que alguien que crece escuchando la música celestial del canto bolivariano, que se encuentra con frases del héroe en cada esquina de su ciudad, que atestigua sus cientos de plazas, que se forma en la religión republicana, que sentencia que nuestro error fue no haber puesto en práctica el bolivarianismo, tiene que llegar a la conclusión en un momento en que decida dar el paso entre la ilusión y la realidad con el fin de cerrar la brecha entre la utopía prometida y lo conquistable.»

Finalicemos, entonces, este tema con el Mensaje Bolivariano de Hugo Chávez a la Nación, escrito en el penal de Yare, entre febrero y mayo de 1993 (Garrido, 2002a: 215).

> «La caótica situación era agravada por un pequeño detalle, repetido incansablemente desde los tiempos del Alma Mater: «Somos los herederos de las glorias del ejército Libertador».
>
> »El año bicentenario potenció las contradicciones entre el Ser y el Deber Ser. Terminaba 1982 y el 17 de diciembre, después del minuto de silencio a las 13:07 horas y la corneta tocando a Oración, uno de nosotros concluyó el discurso bajo los samanes gomeros[100], con el verbo de José Martí:
>
> »«Así está Bolívar en el cielo de América, vigilante y ceñudo. Sentado aún en su

roca de crear. Con el Inca al lado. Y un haz de banderas a sus pies. Así está él, calzadas aún las botas de campaña. Porque lo que él no hizo, sin hacer está hoy, porque Bolívar tiene que hacer en América todavía».

»Al rato salimos a trotar bajo el sol radiante del valle de Aragua, los tres capitanes de la promoción Simón Bolívar y en el Samán de Güere, conseguimos el aliento necesario para las luchas futuras y de su imagen de siglos tomamos el símbolo del árbol de las tres raíces: Bolivariana, Robinsoniana y Zamorana.

»Aquel día nació el EB-200 o Ejército Bolivariano 200, con objetivos netamente limitados al ámbito castrense. En 1989, sin embargo, después de la insurrección del 27F, donde murieron miles de venezolanos, entre ellos el comandante Felipe Acosta Carlés, ya en medio de la tormenta sin retorno, el EB-200 se transformó en MBR-200, movimiento cívico-militar con objetivos políticos trazados dentro de una estrategia insurreccional.»

No consta quién hizo la cita de Martí, pero es obvio que el fragmento elegido refuerza el valor mesiánico de Bolívar, que reiteradamente hemos comentado. La fecha es importante. En aquel aniversario de la muerte del Libertador, cuando el ejército hace el minuto de silencio en la hora de su fallecimiento, comenzaba la construcción alegórica de la Independencia. Bolívar es resucitado con el verso de Martí, y convocado a nuevas luchas. El rostro «vigilante» sobre sus hijos; en pie de lucha, con las botas puestas. Entonces, el hijo más querido y esperado de la patria, el ejército, recoge ese momento de la muerte de Bolívar, y acepta su testamento: continuar la lucha. Como acto alegórico (quizá paródico) tres capitanes pronuncian un juramento ante el Samán de Güere, árbol mágico de los arawak y, aparentemente, uno de los muchos bajo cuya sombra descansó Bolívar. Juran como juró el joven Simón de la mano de Simón Rodríguez en el Monte Sacro de Roma, y parafraseando sus palabras dicen:

Juro delante de Usted
Juro por el Dios de mis padres
Juro por ellos
Juro por mi honor
Y juro por mi patria
Que no daré descanso a mi brazo
Ni reposo a mi alma
Hasta ver rotas las cadenas que nos oprimen
Por voluntad de los corruptos
Y los poderosos
Tierra y Hombres Libres
Elección Popular
Horror a la oligarquía
Patria o Muerte

Las últimas cuatro líneas son agregados en los cuales se mezclan las consignas de Ezequiel Zamora, más la muy conocida frase de la Revolución Cubana. En cuanto a los juramentados, Chávez menciona a tres: él, Jesús Urdaneta Hernández y Felipe Acosta Carlés, fallecido en los acontecimientos del 27 de febrero de 1989. Herma Marksman, su amante y activa cooperadora durante los tiempos conspiratorios, agrega un cuarto: Raúl Baduel[101] (Garrido, 2002b: 160).

Manuel Caballero (2007b: 208) duda mucho de ese juramento del joven Bolívar y lo considera más representación teatral que verdad histórica; una leyenda que surge de una carta del propio Libertador desde Pativilca en la que recrea la imagen de maestro y discípulo inspirándose en Rousseau. «Una saludable prudencia se impone, antes de aceptar que esas palabras hubiesen sido pronunciadas tal cual por el joven Simón Bolívar. El texto fue dictado en Guayaquil, cuarenta y cinco años más tarde, por un Rodríguez en plena senectud, y a un escritor colombiano que también pudo haber introducido allí sus propias interpolaciones y correcciones». Pero, más allá de estas precisiones, la historia oficial recoge el momento como el solemne voto que hizo y cumplió el futuro Libertador de América. Sobre esa recreación, los juramentados de 1982 escriben otra capa para añadir al mito de este juramento patético, que «mueve y agita el ánimo infundiendo afectos vehementes» en estos jóvenes capitanes, enardecidos ya por el próximo bicentenario. En contraste decía John Lombardi en aquellos años (1985: 281):

> «Como la riqueza del petróleo ha cambiado una parte tan grande del estilo y algo del contenido de la vida venezolana, la élite tecnócrata tiene que descubrir un mito nuevo para el futuro del país. En 1983 los actos patrocinados por el gobierno para celebrar el bicentenario del nacimiento del Libertador dieron paso a una avalancha de propaganda cultural y comercial que enlazaba la vida gloriosa y los tiempos de Bolívar con los éxitos y símbolos contemporáneos de Venezuela. Sin embargo, las interminables celebraciones, discursos, reediciones de material referente a Bolívar y conferencias históricas daban la impresión de estar alejadas de las preocupaciones actuales de la mayoría de los venezolanos y de los recordatorios cotidianos de la crisis económica del país. Al parecer, la Independencia y Bolívar están perdiendo su fuerza como símbolos del nacionalismo, no sólo porque aquellos tiempos semejan irremisiblemente remotos al tecnócrata urbano sino también porque los valores de la Venezuela rural que simbolizaban ya no tienen nada que ver con esta generación.»

No pensaba entonces Lombardi –ni probablemente nadie– que el mito bolivariano no había perdido esencia sino solamente presencia, y que mientras el gobierno de turno celebraba rutinariamente aquella efeméride, unos conspiradores, a la sombra del magnífico samán aragüeño, consagraban su *remake*. Hasta donde sabemos esta ocasión fue la primera en que se manifestó la vocación de reproducir

alegóricamente los hechos heroicos de la Independencia, o en todo caso es la primera que consigna el héroe. La segunda pudiera ser la que recoge Alberto Garrido (2002b: 164-166) en su entrevista con Herma Marksman. Según su testimonio, en 1986 Chávez emprendió una travesía desde la lejana población de Elorza, en el estado Apure, donde estaba destacado, para llegar el 24 de junio a Campo Carabobo, fecha y lugar en que se conmemora el aniversario de la batalla final de la Independencia venezolana. Viajaban con él hombres vestidos de campesinos a la usanza de la época, con banderas negras, como representación del ejército de Páez. Dice Marksman que «no se trataba solamente de un rescate de la memoria histórica. Yo siento que era la razón de su vida». Chávez encontró apoyo en un libro titulado *Sabanas de Barinas*, escrito por un capitán que describía las banderas de Páez, y el pánico de los que veían esa bandera negra, con unos huesos cruzados, lanzas, y la frase «Libertad o muerte». Emulando su ejemplo, el capitán Chávez atravesaba los pueblos, y en cada uno de ellos hacía una ofrenda floral al Libertador y pronunciaba un discurso. Al parecer, cuando llegó a Campo Carabobo, al general que dirigía el desfile le gustó tanto la representación que ordenó que este finalizara con la entrada de Chávez, sus jinetes y sus banderas negras[102]. Pareciera obvio subrayar la informalidad de un cuerpo que se supone atado a rígidos códigos de conducta, porque, si el testimonio de Marksman es verídico, he aquí que un capitán podía recorrer por su cuenta los pueblos de Venezuela dando discursos, y un general se permitía cambiar el protocolo del desfile más importante del año para las Fuerzas Armadas, por ser esa la fecha del Día del Ejército.

Llegamos así a la tercera incógnita del héroe. ¿Tenía o no un proyecto socialista cuando se produjo el alzamiento del 4 de febrero? Esa incógnita está vinculada con las dos anteriores. Si su ingreso al ejército se debía a un plan de la izquierda insurreccional, y más aún, si el bolivarianismo era una manera de «nacionalizar» la revolución, como pretendía Douglas Bravo, todo haría pensar que el proyecto de Hugo Chávez (no necesariamente del resto de los comprometidos) era parte de una estrategia a ser desarrollada en el tiempo. En principio, la base ideológica del movimiento bolivariano era el «árbol de las tres raíces», contenido en el folleto «El Libro Azul», firmado por el propio Chávez, y el Proyecto Nacional Simón Bolívar (Garrido, 2002a: 95-100).

> «Este proyecto ha renacido entre los escombros y se levanta ahora, a fines del siglo XX, apoyado en un modelo teórico-político que condensa los elementos conceptuales determinantes del pensamiento de aquellos tres preclaros venezolanos, el cual se conocerá en adelante como SISTEMA EBR, el árbol de las tres raíces: la E de Ezequiel Zamora, la B de Bolívar y la R de Robinson. Tal proyecto siempre derrotado hasta ahora, tiene un encuentro pendiente con la victoria.

»Nosotros, simplemente, vamos a provocar dicho encuentro inevitable.»

La raíz robinsoniana, alude al *maestro* Simón Rodríguez, y su célebre máxima «Inventamos o erramos», que, aplicada al modelo político significaba la necesidad de crear nuevas instituciones, otras actitudes y otros hombres. La raíz bolivariana, de acuerdo con este proyecto, se integraba al árbol, ya que el *líder* había inscrito su doctrina en la dicotomía robinsoniana. Y por último, la raíz zamorana, la del *guerrero*, procedía de las dos anteriores, porque inventó los mecanismos de la insurrección campesina de 1846, y volvió a inventar la forma de conducir la revolución en 1858.

Probablemente esta articulación de conceptos ocasione el horror de los historiadores, mas, en cualquier caso es el germen del pensamiento que conduce la Revolución Bolivariana. Las tres cualidades de maestro, líder y guerrero son las tres facetas que el héroe adopta sucesivamente de acuerdo a las circunstancias. A veces es el maestro que enseña al pueblo su propia historia olvidada; otras el líder que conduce las estrategias políticas; y en ocasiones el guerrero que amenaza con su poder militar. Insistamos en cuál era el pensamiento de Chávez antes de llegar a la Presidencia. Si fuera por los contactos que realizó durante los años que median entre su salida del penal de Yare hasta la victoria electoral, no podríamos sacar conclusiones. Se presentó con una apoteósica intervención en la universidad de La Habana, donde fue recibido por Fidel Castro con honores de Estado, pero también visitó al dictador Marcos Pérez Jiménez en Madrid, y sostuvo encuentros más o menos clandestinos con los «carapintadas» argentinos, de donde nació su vinculación con Norberto Ceresole[103].

Después del referendo revocatorio del 15 de agosto de 2004 que relegitimó a Chávez en la Presidencia se inició, según Alberto Garrido, la fase II o Proyecto de Transición Bolivariano[104]. La fase I correspondía a la Agenda Alternativa Bolivariana, definida por Chávez como «el puente por donde transitaremos hacia el territorio de la utopía concreta». Esta situación de transición había sido parte de la estrategia de los oficiales alzados en 1992. El objetivo final era el Proyecto Nacional Simón Bolívar, localizado en un horizonte de veinte años a partir de esa fecha. El tiempo contemplado para el desarrollo de todo el proceso son dos décadas a partir de la instalación en el poder, formalizada en 2001, de modo que la fecha estimada es el 2021, año hasta el cual desea permanecer en la Presidencia, según ha manifestado en distintas ocasiones. Los primeros programas de gobierno estuvieron bajo la responsabilidad de Francisco Arias Cárdenas y la coordinación de Kléber Ramírez, pero, una vez en

prisión, Chávez comienza a asumir personalmente la dirección del programa de transición, y le encomendó al profesor Jorge Giordani[105] la coordinación del mismo, lo que dio origen a la Agenda Alternativa Bolivariana, que no fue cumplida cabalmente por diferentes razones.

Chávez tuvo en su adolescencia algunos conocimientos de marxismo a través del padre de unos compañeros con quienes mantenía estrecha amistad en los tiempos en que era alumno del liceo O'Leary de Barinas. En unas declaraciones que dio a *Tribuna Popular*, órgano del PCV, en marzo de 1998, hizo una semblanza de este hombre, a quien ahora se considera «maestro del presidente Chávez», e hizo el siguiente comentario.

> «Y una noche le conté a José Esteban Ruiz Guevara, «Me doy de baja», y me contestó: «Tú no te puedes ir de allí. Haga lo que sea por permanecer más tiempo. Siga, trabaje duro, hijo». Porque me trataba como un hijo. «No –insistió–, tienes que quedarte allí. Amárrese los pantalones y quédese en el ejército. Usted tiene que estar allí». Y no estaba Ruiz Esteban [*sic*] tan lejos de la realidad, porque era una necesidad, lo que me decía este viejo camarada.»

Resulta curiosa la insistencia de Ruiz Guevara, ¿el joven Chávez debía seguir en el ejército porque allí encontraría un buen futuro, o el viejo comunista veía en él la esperanza de una revolución? A pesar de que Chávez inicialmente se definía como no marxista, tampoco se consideraba antimarxista, y siempre se ha expresado con mucho respeto por el marxismo; en todo caso, los intelectuales asesores de los proyectos de gobierno, tanto Kléber Ramírez como Giordani y su equipo, provenían de un marco marxista de pensamiento económico y social. Preguntado sobre el particular, hábilmente evadió las preguntas directas (Blanco Muñoz, 1998: 79).

> «Ahora, te digo, no me siento angustiado, no voy a caer en eso de: preséntame tu proyecto ideológico completo. Creo que es una trampa... Es decir, yo no soy el pensador que va a generar una doctrina original, nueva, total. No. Prefiero hacer. Por supuesto, tener claro hacia dónde vamos y allí hay lo que hemos denominado... el Proyecto Nacional Simón Bolívar, el cual estamos tratando de adelantar con diversos equipos especializados en lo petrolero, para producir un plan alternativo, en lo económico, social, político, el modelo político de la Venezuela del siglo XXI.»

Con diferentes matices estas ambigüedades del discurso se mantuvieron hasta el triunfo en la reelección presidencial de 2006, siendo su contrincante Manuel Rosales, gobernador del estado Zulia. En el discurso del 3 de diciembre, desde el llamado «Balcón del

Pueblo» del Palacio de Miraflores, el socialismo apareció expuesto con toda claridad.

> «La nueva época que hoy comienza tendrá como idea, fuerza central, fundamental, como línea estratégica fundamental la profundización, la ampliación y la expansión de la Revolución Bolivariana, de la democracia revolucionaria en la vida venezolana hacia el socialismo. Más del 60% de los venezolanos votó, no por Chávez, sino por un proyecto que tiene nombre, el Socialismo Venezolano, el Socialismo Bolivariano. A pesar de todas las campañas satanizadoras que trataron de confundir al pueblo, que trataron de atemorizar a la nación, sin embargo, ustedes… y esa es una de las más grandes victorias de hoy, han demostrado un altísimo grado de conciencia política y han votado por el Socialismo del Siglo XXI. Esa nueva era es la nueva democracia socialista. Esa nueva era es la nueva sociedad socialista. Esa nueva era es la nueva economía socialista, esa nueva era es la que anunciaba Simón Bolívar en 1819. Una Venezuela donde reine la igualdad y la libertad, una Venezuela cuyo sistema político, cuyo sistema social, cuyo sistema económico esté fundamentado en la igualdad; ¡igualdad, igualdad!, ésa es la consigna. Libertad, libertad, libertad; justicia, justicia, justicia; ésa es la nueva época que hoy comienza[106].»

Pudiera pensarse, entonces, que cuando le decía a Blanco Muñoz que no caería en la trampa de presentar un «proyecto ideológico completo» jugaba con la astucia de no definir la palabra socialismo, tradicionalmente muy impopular en todos los sectores del país, y que no fue hasta que el poder estuvo asegurado por los votos, cuando la Revolución Bolivariana «salió del closet» y se llamó abiertamente socialista. Socialista y Bolivariana, pues de acuerdo a su lectura, «esa nueva era es la que anunciaba Simón Bolívar en 1819». De nuevo algunos historiadores sentirán horror ante una afirmación de tal naturaleza, pero el héroe aquí equipara y mezcla los dos significantes fundamentales que se generaron en la Independencia: «¡Igualdad, igualdad!, ésa es la consigna. Libertad, libertad, libertad; justicia, justicia, justicia». Pudiera conjeturarse también que, cuando asumió el poder en 1998, y más todavía en los tiempos de la conspiración, su pensamiento, que él mismo calificaba de revolucionario, de radical y de antiexplotador, circulaba en la ambigüedad de las tesis nacionalistas y militaristas, y fue progresivamente derivando hacia el Socialismo del Siglo XXI. La historiadora Margarita López Maya (2007: 7-15) considera que de este tópico «no se sabía prácticamente nada» hasta estas declaraciones de diciembre de 2006, que levantaron reacciones muy diversas, desde el entusiasmo hasta el repudio. En su criterio el nombre de Socialismo del Siglo XXI es pertinente y políticamente legítimo porque así lo había propuesto en la campaña de reelección. Bajo el concepto de significante vacío de Ernesto Laclau, el Socialismo del Siglo XXI sería un «concepto hueco» con el que cada quien interpreta lo que quiere; sin embargo, ya desde enero de 2005 comenzaron a aparecer contenidos más concretos en el

discurso. López Maya revisa el discurso de Chávez en el 5º Foro Social Mundial de Porto Alegre, en el que desechaba la tercera vía y anunciaba un Socialismo del Siglo XXI, menos centralizado y más pluralista que los desarrollados en la Unión Soviética, Europa oriental y Cuba. Posteriormente, a mediados de 2006, confirmó que las bases de ese socialismo serían «la solidaridad, la fraternidad, el amor, la justicia, la libertad y la igualdad», en busca de un nuevo socialismo en construcción.

Otro antecedente puede localizarse en unas ambiguas palabras expresadas en «El nuevo mapa estratégico» presentado por Chávez el 12 y 13 de noviembre de 2004 ante todos los poderes públicos.

> «No nos estamos planteando eliminar la propiedad privada, el planteamiento comunista, no. Hasta allá no llegamos. No, nadie sabe lo que ocurrirá en el futuro, el mundo se va moviendo. Pero en este momento sería una locura, quienes se lo plantean no es que están locos, no. No es el momento[107].»

Hay una cuarta incógnita, probablemente de menor importancia que las anteriores, y es por qué el golpe de Estado del 4 de febrero fracasó. Mucho se especuló con la idea de que a Chávez no le interesaba un triunfo militar en aquella coyuntura porque su liderazgo en el MBR no estaba suficientemente consolidado, pero se ignoran los detalles de lo ocurrido. En una entrevista de la periodista Gloria Majella Bastidas a Alberto Garrido, cuando le pregunta por qué Chávez esa noche se apuntaló en el Museo Militar y no se dirigió al Palacio de Miraflores, como estaba previsto; por qué desvió su rumbo desde Maracay a Caracas por una vía distinta a la planificada; por qué perdió comunicación con el resto de los comandantes; y si efectivamente se negó a entregar armas a los civiles comprometidos, la respuesta de Garrido es la siguiente: «La verdadera historia del 4 de febrero no se ha contado. Incluso, los verdaderos motivos de la separación entre militares y civiles no se conocen a plenitud. Y entonces se tienen dos versiones. Quienes participaron saben que hay una sola. Pero han establecido un código de silencio»[108]. Quedará, pues, esa incógnita para el futuro. La aparición del héroe tuvo lugar, paradójicamente, en medio de la derrota y la rendición. ¿Contribuyeron a su favor esas circunstancias? Algunos analistas piensan que sí; que de haber triunfado el golpe su carácter radical y dictatorial hubiera concitado el rechazo del país. No puede hacerse la profecía del pasado. Sugerimos que ese teniente coronel, todavía joven y muy delgado, de verbo fácil y expresión contenida, que se presentó custodiado frente a las cámaras de televisión antes de ser trasladado a la cárcel, era también la imagen de un héroe romántico que aceptaba

su destino de prisionero por haber pretendido liberar al pueblo de Venezuela y haber fracasado en el intento. Su propia imagen se transformaba en alegoría bolivariana.

> «¿No es acaso *Miranda en La Carraca* un autorretrato de la generación casi fundadora de la nación como mito? –se pregunta Fernando Yurman (2008: 32)– ¿Gestadora central de la imagen nacional? ¿No es un autorretrato colectivo esa pintura de Michelena? ¿No está allí la gloria del pasado y el anhelo del futuro, y toda esa retórica que todavía nos designa? Lo que mira esa pintura, y lo que esa pintura mira, tiene todavía las claves de nuestro presente. Aunque es un retrato, resulta también el autorretrato simbólico de la generación que había imaginado la identidad nacional.»

La imagen del héroe precursor de la Independencia preso en el arsenal de La Carraca, ¿fue el rostro que vieron los venezolanos el 4 de febrero de 1992 en la pantalla de los televisores?

El héroe llegó rodeado de incógnitas, pero investido de una gran certeza: ser la esperanza del pueblo. Veamos cómo formuló el mito y la utopía que lo inspiraban cuando todavía estaba en el penal de Yare en 1993.

> «Ahora, como después del 4 de febrero se ha hablado del «Mito Chávez», a pesar de no ser la persona más autorizada para hablar sobre esto, voy a intentar dejar en claro mis apreciaciones sobre el tema.
>
> »Comenzaré por decir que no creo en el mito y estoy convencido que el pueblo venezolano nunca ha llegado a percibirme como tal. Las acciones de respaldo que hemos recibido de nuestros compatriotas, tienen un origen eminentemente racional, psicosocial… Por su parte, Aristóteles decía que «los mitos encierran siempre su núcleo de verdad».
>
> »Ese núcleo de verdad en la sociedad venezolana de hoy, radica en el renacimiento de la esperanza de la mentalidad colectiva. El pueblo venezolano ha vuelto a descubrir que tiene derecho a soñar y, más aún, que tiene la obligación de luchar por su sueño, regresa de esa manera a la mente nacional la idea de la utopía, es decir, de un país que comienza a existir en la imaginación del colectivo.
>
> »Y es precisamente aquí donde la utopía se confunde con el mito.
>
> »Pero es un mito que no puede tener personificación concreta, sino que es expresión de la filosofía colectiva.
>
> »Así que, en mi criterio, el único mito que está tomando forma en la psiquis del pueblo venezolano de fines del siglo XX es la prodigiosa invención de un país imaginario y posible; la creación de la utopía concreta que ya comenzó a motorizar las nuevas páginas de la historia venezolana.
>
> »Es el mito del futuro.
>
> »Y ese mito, señores del régimen, encierra una realidad para ustedes terrible: no morirá jamás, porque ya anda en los cantos, en los dibujos multicolores y en los ojos saltarines de los niños venezolanos[109].»

Ciertamente, el mito sobrepasa al héroe y también al personaje que lo encarna. No hay un «mito Chávez», sino un mito y una utopía muy anteriores a su persona, que, por razones incontestables, se condensaron en un oficial del ejército venezolano, nacido en Sabaneta de Barinas el 28 de julio de 1954, segundo hijo de Hugo de los Reyes Chávez y Elena Frías, ambos de origen campesino y maestros de filiación socialcristiana. Como hemos anotado anteriormente, el discurso y presencia de Hugo Chávez en la sociedad venezolana de fines del siglo XX se asentaron en una concepción mítica preexistente, y expresaron un imaginario ancestral vinculado con el mesianismo militar, el mito bolivariano y la República heroica; de modo, pues, que cuando nos referimos al presidente Chávez como héroe, lo hacemos

bajo la perspectiva de que su persona ha adquirido un estatuto heroico en el imaginario venezolano; imaginario no solamente proveniente del pasado sino potencialmente capaz de reactualizarse en el futuro en otras circunstancias y con otros nombres. Para que ello no fuera así sería necesario que un discurso antimítico se distanciara de la lógica esencial que domina el imaginario venezolano (mesianismo militar, bolivarianismo, y duelo permanente por una Independencia inconclusa), y se instalara en una retórica pública que propulsara el valor ciudadano como operador del progreso y bienestar de la sociedad.

La Revolución Bolivariana, en tanto surge de una época situada doscientos años atrás, y al mismo tiempo pretende la instauración de un orden nuevo, todo ello dentro de valoraciones e ideas inspiradas en la Independencia, reactúa y reencarna el pasado, y en esa medida nace de un profundo deseo nostálgico de recuperar el consuelo de una gloria perdida. Ese deseo no es un capricho presidencial; no es el producto de la imaginación de un hombre, sino una nostalgia perenne de la venezolanidad, en tanto su identidad y su destino fueron trazados por el signo heroico bolivariano de la Independencia.

«Es muy raro –afirma Raoul Girardet (1999: 16-18)– que los mesianismos revolucionarios no alimenten su visión del futuro con imágenes o referencias tomadas del pasado. Por otra parte, muy rápidamente se pasa de la denuncia de los complots maléficos al llamado al Salvador, al jefe redentor: a este se reserva la tarea de desembarazar a la Ciudad de las fuerzas perniciosas que pretenden extender su dominación sobre ella». De ese modo, el héroe que conduce a su pueblo hacia la plena liberación y encuentro con su destino se verá amenazado por el complot demoníaco, que debe ser enfrentado por la conjura.

> «Si existe una sombra amenazante, existe también una sombra tutelar y los Hijos de la Luz a menudo eligen la noche para librar su combate. Sólo el complot parece en condiciones de desbaratar el complot. El secreto, la máscara, el juramento iniciático, la comunidad de espías, la actuación oculta...»

Los «Hijos de la Luz», en el caso de la Revolución Bolivariana, son los ángeles rebeldes que presentó Zago en su libro *La rebelión de los ángeles* (1992); aquellos que, bajo el Samán de Güere, profirieron su «juramento iniciático» y emprendieron la «actuación oculta». Entre ellos, apareció el salvador.

> «Así, el tema del Salvador, del jefe providencial, aparecerá siempre asociado a símbolos de purificación: el héroe redentor es quien libera, cercena los lazos, da por tierra con los

> monstruos, hace retroceder las fuerzas del mal. Siempre asociado también a imágenes de luz –el oro, el sol naciente, el brillo de la mirada– y de verticalidad –la espada, el cetro, el árbol centenario, la montaña sagrada… el hombre del complot se expande en las fetideces oscuras; asimilado a los animales inmundos, se arrastra y se desliza; viscoso o tentacular, difunde el veneno y la infección.»

Esta parábola moral, siempre presente en el discurso de la Revolución Bolivariana, compara la pureza, la veracidad, la verticalidad de quien lleva la espada y jura bajo el árbol centenario, con el mal que representan las serpientes y los demonios que envenenan a la sociedad y la destruyen. Ya habíamos visto con Berlin que la paranoia, como expresión de una conspiración histórica contra los ideales de pureza, era una condición de los mitos románticos. Para Girardet (1999: 53-55) la conspiración se presenta como una causalidad que hace inteligible el curso de la historia. «La coherencia y la lógica del delirio paranoico coinciden aquí con la coherencia y la lógica del discurso mitológico».

Desde el comienzo, el héroe plantea el estado de conspiración en que se encuentra la patria, y lo repetirá constantemente.

> «Yo voy a salir al frente, denuncio una campaña internacional contra Venezuela, lo denuncio y estoy dispuesto a ir a cualquier escenario mundial para enfrentarla y asumo mi responsabilidad. Hay una campaña salvaje contra este país, contra el país de Bolívar, contra un pueblo noble, hermoso, contra un pueblo luchador, contra un pueblo que merece respeto de todo el mundo como respetamos a cualquiera de los pueblos hermanos del mundo… Hay que salir en defensa del pueblo venezolano. Yo lo voy a hacer, donde tenga que ir[110].»

Ante esa circunstancia, según la cual la patria está siempre amenazada por sus enemigos (que habíamos comentado antes como una de las excusas autolegitimadoras de quienes se proponen como hombres providenciales), surge el Salvador. Pero ya esa imagen se había formado antes, en lo que Girardet (1999: 69) denomina «el tiempo de la espera», en el que se gesta el deseo de un salvador que pueda ser «la expresión colectiva de un conjunto, las más de las veces confuso, de esperanzas y sueños». Luego vendrá «el tiempo de la presencia», cuando el Salvador haya aparecido; y por último, «el tiempo del recuerdo», cuando la imagen pueda modificarse de acuerdo a los mecanismos selectivos y represivos de la memoria. La imagen del primer salvador, Bolívar, permanece en este tiempo y se altera según las necesidades del presente, «cuando la parte de la manipulación voluntaria tiene su mayor peso en el proceso de la elaboración mítica». El héroe es también un profeta, alguien capaz de leer la

historia del futuro. El héroe del tiempo presente profetiza e inspira los momentos que en el futuro se recordarán. Un ejemplo entre muchos:

> «Cuando dentro de 100 años alguien se pare aquí mismo en este sitio a hablarles, y cuando dentro de 100 años miles de personas se agolpen en esta avenida de Capacho... y cuando alguien hable aquí tendrá obligatoriamente que recordar no sólo lo que ocurrió en 1899, hace 100 años con la Revolución Restauradora de Cipriano Castro sino que también tendrán que recordar, mucho más cercano, lo que ocurrió en esta Revolución Bolivariana de 1999[111].»

Marco Palacios (2006: 7) afirma que «los caudillos totalitarios toman a su cargo funciones que en las sociedades primitivas estaban reservadas a los magos: no sólo revelan el designio de los dioses sino que adivinan, o sea, profetizan una Edad de Oro en un arco entre el presente y el futuro para siempre jamás. Un arco que sólo es posible tender en la circularidad mítica: simultáneamente hay que mirar atrás, al pasado maravilloso de la Arcadia». De este modo, para Girardet (1999: 76-77) «el vidente, el jefe profético, ya no aparece entonces como el simple representante, el mero ejecutante de la voluntad general. Es su encarnación en el sentido más profundamente religioso del término: la encarna en la totalidad de su destino histórico, en su pasado, en su presente y su futuro. Perderse en él es sin duda renunciar a la identidad individual; pero al mismo tiempo es recuperar el carácter integral de la identidad colectiva, la fusión íntima e indisoluble con la comunidad madre». El Salvador, el vidente, el hombre providencial, siempre se verá amenazado, pero se niega a someterse a su destino. Sea que restaura el orden, o lo desquicie, o anuncie el porvenir, se sitúa en la división de los tiempos, y habrá un «antes» y un «después». El héroe de la Revolución Bolivariana, al igual que Bolívar, parte las aguas al instaurar, mediante una nueva Constitución, la V República, para así producir una ruptura radical con el pasado[112].

De acuerdo con Arvelo Ramos (1998: 80) cuando, una vez liberado de la prisión, Chávez comenzó su carrera política invocando la autoridad de una doctrina constituyente para sustentar su proyecto, se refería a una doctrina universal del poder constituyente, pero, en verdad, no hay una doctrina única sino varias, incluso contrapuestas. La doctrina que él definía como única tiene su fuente originaria en Rousseau, y se fundamenta en la *volonté générale*, la voluntad general del pueblo, que se sobrepone a las voluntades particulares, y al ser esta una e indivisible, prescinde de la separación de poderes. Rousseau, según Isaiah Berlin (2000: 64 y ss.), de la noción de un contrato social como acto voluntario e individual avanza hacia la

noción de la voluntad general, personificada en el Estado, «algo en que yo entierro mi personalidad sólo para volver a encontrarla». Una suerte de misticismo en el que se pasa del grupo de individuos en relaciones libres y voluntarias, a la noción de sumisión, «a algo que es yo mismo que, sin embargo, es algo más grande que yo mismo, el todo, la comunidad». La voluntad general rousseauniana significa que los hombres no pervertidos ni corrompidos, ni impulsados por deseos egoístas o intereses seccionales, desean aquello que será bueno para todos. Cuando los hombres sean capaces de recuperar un estado inocente y verse libres de las pasiones indignas, la armonía y la felicidad reinarán en la sociedad. Esta doctrina conduce a la servidumbre y al despotismo absoluto, en una «siniestra paradoja según la cual un hombre, al perder su libertad política y al perder su libertad económica, queda liberado en algún sentido superior, más profundo, más racional y más natural, que solo conoce el dictador o solo el Estado, solo la Asamblea, solo la autoridad suprema, de modo que la libertad más libre de obstáculos coincide con la autoridad más rigurosa y esclavizante».

En su ensayo «Rousseau en Venezuela», Mariano Picón Salas (1990: 199 y ss.) destacaba la utopía sentimental que penetró en el pensamiento hispanoamericano desde finales del siglo XVIII. «La índole emocional del hispanoamericano» le parecía a don Mariano la razón por la que fuera Rousseau el escritor más leído; «la sensitividad del ginebrino, su naturalismo, a la vez melancólico y selvático, el diálogo que quiere establecer entre la naturaleza y el corazón del hombre» influyeron para que la literatura romántica hispanoamericana se adelantara a la española. Y este influjo fue sin duda notable en los conductores de la Independencia. De la idea rousseauniana, «América, tierra nueva y virtuosa frente a la corrupción de Europa», surge no solo el entusiasmo subversivo del criollo, sino una manera de superar la conciencia de inferioridad frente al español. La esperanza mesiánica será «una de las afirmaciones o creencias con que sublima lo que llamaríamos su 'complejo colonial'». Esta esperanza pudo concretarse en la creencia de que la Independencia del imperio español daría paso a un mundo de libertad y felicidad. Simón Rodríguez ejemplificó «con exageración que casi llega a la locura», el anhelo de crear un nuevo mundo mediante la educación.

> «No importa que después, al contacto de realidades tan violentas como las que brotaron de la guerra, un hombre que comenzó leyendo a Rousseau, como Bolívar, termine expresando su desengaño; busque una Filosofía social más realista. Siempre esa utopía sentimental se mantiene como la motivación más alta del movimiento revolucionario, como el programa máximo que debe realizar en el porvenir el hombre de América.»

Y de esa utopía sentimental que inspira las revoluciones viene el héroe del 4 de febrero.

> «Hoy pudiéramos decir que la revolución viene de allá, sin duda alguna, de Bolívar, que vuelve con su clara visión, con su espada desenvainada, con su verbo y con su doctrina. Seamos audaces, hermanos, nosotros tenemos herencia, nosotros tenemos barro, nosotros tenemos semilla para inventar aquí de nuevo, reinventar un concepto revolucionario y una práctica revolucionaria propia a la venezolana, para ser ejemplo del mundo. No estamos copiando modelos, sigue clamando el viejo Simón Rodríguez, el Samuel Robinson de América, el Rousseau americano, como lo llamó Simón Bolívar un día: «No podemos seguir copiando modelos. He allí una de nuestras tragedias. Originales han de ser nuestros métodos de gobierno. Originales nuestras instituciones, originales. O inventamos o erramos». Estamos en tiempo de ser grandes inventores. Esa revolución viene de allí, tiene un signo hermoso, tiene un signo autóctono, se parece a nosotros, no tiene otros rostros... se parece a la esencia del pueblo venezolano[113].»

Se trata, literalmente, de inventar una revolución según una concepción y práctica autóctonas. En este anhelo podríamos volver a las palabras de Picón Salas en su referencia a la esperanza mesiánica de que es en esta tierra donde es posible inventar un nuevo mundo. Necesariamente tenemos que dirigir la mirada al tema de la utopía americana, que late en estas palabras de Chávez desde el comienzo de su gobierno hasta el presente.

> «Este territorio mezcla mágica de lo indio aborigen con lo negroafricano, lo blanco europeo, esta tierra de un millón de macondos y de años y siglos de soledades y de batallas, parafraseando a Gabriel García Márquez, esta parte de nuestro mundo es territorio para la utopía, para hacer concreta la utopía[114].»

El pensamiento utópico americano, como señala María Ramírez Ribes (2005: 92), tiene sus orígenes en la evangelización. Fray Bartolomé de las Casas creyó haber encontrado en el estado de inocencia de los aborígenes, en su humildad, su mansedumbre y desnudez, una referencia edénica. De hecho varias órdenes religiosas intentaron la renovación del cristianismo fundando misiones que recuperarían una fe primitiva y perdida en la perversión del mundo moderno europeo. Si bien esta utopía del «buen salvaje» no era compartida por Bolívar –quizá porque era un criollo de varias generaciones y tenía un conocimiento realista de la sociedad venezolana–, la Independencia como proceso, la creación de una nueva patria, unida a la fracasada idea de que esa patria fuera la Gran Patria, conllevaba un germen utópico implícito. Dice Ramírez Ribes (2005: 131):

«Esta visión de trascendencia y renovación, de rechazo hacia un orden opresor y viciado, unido a la posibilidad de construir uno nuevo, es decir, de trascender lo dado o en función de lo deseado, constituye la esencia del pensamiento utópico en el proceso de la emancipación.»

El fin de esta revolución, como lo señala Chávez en el discurso citado anteriormente, resume estos principios trascendentes en su voluntad de terminar con las traiciones de las que ha sido víctima el pueblo venezolano, y con la esclavitud moderna, concebida en un lenguaje que toma prestados términos usuales del marxismo. «Una oscura y sutil esclavitud que ya no se ejerce mediante el látigo, el hierro y los grilletes, sino a través de cadenas invisibles, de los brutales y perversos mecanismos de la explotación capitalista, alienación, dominación, enajenación, opresión, mercantilización de las relaciones humanas». Fundamentalmente el enunciado es el mismo, liberar al pueblo venezolano de la opresión de sus enemigos y asegurar la libertad y la igualdad para todos, las mismas consignas de la Independencia. Pero, a partir de 2007, cuando comienza la propuesta explícitamente socialista, estos fines se ven, si no modificados, al menos envueltos en otro lenguaje. Por ejemplo, en el mensaje anual a la Asamblea Nacional en 2008, haciendo referencia a la célebre obra de Augusto Mijares (que distaba mucho de ser socialista): «Sí, lo digo, el socialismo es la forma de llevar a su plenitud *lo afirmativo venezolano*, lo positivo venezolano, la venezolanidad en su máxima expresión… reafirmando que el único y verdadero camino para la liberación definitiva de nuestra patria es el camino del socialismo. No hay otro camino. Quiero que lo reafirmemos desde lo más profundo de nuestra conciencia»[115].

¿Cuáles son las líneas definitorias de ese socialismo? De acuerdo a lo expresado en un acto de concentración de masas durante la campaña a favor del referendo para la reforma de la Constitución de 2007 (que fue rechazada), el socialismo venezolano «no es socialdemocracia, ni es capitalismo humano, lo cual es imposible por decir, ni es Estado de bienestar, ni es tercera vía, no, estamos colocando el centro de la balanza en los objetivos, en los proyectos, o en el proyecto, le estamos elevando el peso y de qué manera al proyecto, porque este es el proyecto, la Constitución es el proyecto»[116]. Probablemente los politólogos y economistas no quedarán satisfechos con esta definición, pero lo que nos interesa analizar aquí no es si el socialismo venezolano en proyecto es «verdadero» socialismo o no, sino la particularidad que adquiere en el discurso.

> «Cristo está con nosotros, invoco a Cristo mi comandante, él anda con nosotros, por donde ande un hombre, por donde ande una mujer, luchando por la justicia, por la igualdad, contra la miseria, ahí está Cristo. Bienaventurados los pobres porque de ellos será el reino de los cielos, el reino de la justicia, pues, el reino de la paz, de la alegría, de la felicidad, ese es el reino de Cristo, es el reino del socialismo... ¿Y dónde están los capitalistas, pues? Están desapareciendo. El pueblo, la sociedad, ha asumido ya en su gruesa mayoría al capitalismo como el camino a la perversión, y el socialismo el camino a la salvación de la humanidad, de la sociedad[117].»

Socialismo, en este contexto discursivo, es una noción similar al reino de la armonía, la paz y la felicidad general. «Es la hora del renacimiento –afirman Arenas y Gómez Calcaño (2006; 98)– la hora del gran comienzo. Acá es donde tiene pertinencia la recuperación de un tiempo sagrado, de un 'tiempo primordial' como lo llama Eliade, que se sustrae del presente y promete la buena nueva de un 'reino feliz de los tiempos finales' (Manuel García Pelayo)». Un reino en el cual dominarán los buenos sobre los malos, los salvados por la gracia frente a los pervertidos por el mal. Un discurso de esencia religiosa y moral que desciende directamente de los mitos y utopías occidentales. Acerca del trasfondo religioso de la utopía de la Revolución Bolivariana, Luis Ugalde (2008: 19-20)[118] afirma que el uso de la terminología religiosa, y el hecho de que la propuesta sea un horizonte sin límites («el mar de la felicidad» según Chávez), indican un objetivo político y religioso, la instauración del Reino de Dios en la Tierra, de modo que «lo religioso se transforma en político pues debe ser ordenado a 'la conquista de la supremacía política por parte de los pueblos del mundo'».

> «De esta manera la utopía instalada en el poder deja de ser un horizonte inspirador de toda elevación y el aliento interior de los valores humanizadores, y se convierte en pretensión de felicidad, impuesta a toda la sociedad por el Estado-partido. Si ésta es la única vía, y si al final de la Revolución espera el Reino de Dios y la máxima felicidad posible para todo el pueblo, ese objetivo es sagrado y absoluto y a él se debe subordinar todo lo demás. No cabe posibilidad legítima de desacuerdo o de disidencia, que, de darse, no sería sino debilidad que claudica y pacta con el mal.»

«La nostalgia de absoluto –dice Ramírez Ribes (2005: 246-247)– está en el eje del pensamiento revolucionario, por eso no es de extrañar el vínculo estrecho entre elementos religiosos y revolucionarios a lo largo de la historia latinoamericana desde el momento mismo del inicio de la Conquista». Un nombre muy citado por Chávez es Abreu de Lima, considerado el autor de la obra más extensa del utopismo socialista en América Latina. «El socialismo –dice Abreu– no es una ciencia, ni una doctrina, ni una religión, ni una

secta, ni un sistema, ni un principio, ni siquiera una idea: es mucho más que todo esto, porque es el designio de la Providencia… Es la tendencia del género humano para convertirse o formar una única e inmensa familia»[119]. Esta noción del socialismo como una suerte de solidaridad global presidida por la providencia pareciera ser central en el discurso de la Revolución Bolivariana, que hasta ahora rara vez ha utilizado postulados de la ortodoxia marxista. Cuando Chávez dice: «tenemos barro, tenemos semilla para reinventar un proceso revolucionario», y afirma que la revolución tiene el rostro del pueblo venezolano, no está muy lejos de la visión arielista de José Enrique Rodó en cuanto a la exaltación de la esencia del ser hispanoamericano, o de la «raza cósmica» de Vasconcelos. Ramírez Ribes (2005: 215-216) relaciona estas visiones con lo que Alfonso Reyes denominó «utopías retrospectivas» frente a las «utopías de anticipación», que el venezolano Isaac Pardo llamó «utopías progresivas». José Carlos Mariátegui enuncia que «la revolución latinoamericana, será, nada más y nada menos, que una etapa, una fase, de la revolución mundial», y que «los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos»[120]. También Chávez participa de esta exaltación de la raza cósmica y de su papel en la revolución mundial. Precisamente, recordando a Mariátegui, dice:

> «Ya era hora de que los indios reconquistaran la patria. Nosotros los indios, los que sentimos en las venas la sangre india, la sangre negra y la sangre blanca, pero rindo tributo especial de mi corazón a Guaicaipuro y a los pueblos indígenas de la resistencia, hoy dignamente representados por verdaderos líderes que han levantado de nuevo aquellas banderas de justicia, de la dignidad para nuestros aborígenes. Vale la pena recordarlo, camaradas, compañeros, citando a Mariátegui, a José Carlos Mariátegui, ahora cuando nosotros estamos, y hemos asumido la tarea de construir un nuevo socialismo, nuestro socialismo, necesario es tomar aquella idea memorable de José Carlos Mariátegui, cuando hace casi 100 años lo decía: «Nuestro socialismo, el socialismo nuestro, no debe ser calco ni copia, debe ser una creación heroica», y ese socialismo debe sustentarse en las más profundas raíces aborígenes de esta tierra, el socialismo indoamericano, el socialismo indovenezolano[121].»

Mario Vargas Llosa (2004a: 73 y ss.), en un estudio dedicado a José María Arguedas, analizó las utopías arcaicas indígenas; un complejo que ocupó a muchos intelectuales peruanos, y cuyo origen se remonta al Inca Garcilaso de la Vega. Comenta que para el historiador peruano Luis Valcárcel, la raza y la cultura se mantienen «preservadas metafísicamente a lo largo de la historia, esperando su momento para, en un gran estallido –una tormenta andina– restaurar, en los tiempos modernos, aquella remota sociedad de seres iguales, sanos, libres de

codicia y de cálculo comercial, que el Imperio incaico encarnó y que la Conquista habría desecho». Tanto Mariátegui como Arguedas defienden el «colectivismo» y la «fraternidad comunal» del indio, como una resistencia contra el devorador individualismo occidental. Piensa don Mario (2004a: 124 y ss.) que a muchos intelectuales peruanos les parecía ver anunciado el socialismo en la tradición colectivista prehispánica, en la que se producía «una deliciosa mezcla de utopía arcaica y utopía socialista». Al igual que en esa visión el lucro y el cálculo mercantil, propios de lo urbano, manifiestan el egoísmo y ensucian la vida humana, y es en el mundo rural en el que prevalece lo colectivo, numerosas veces Chávez ha apelado a esta herencia colectivista indígena y agraria para contrarrestar la voracidad del capitalismo («Eran nuestros aborígenes pueblos que vivían en socialismo»).

La antropóloga Iraida Vargas Arenas (2005: 195) pareciera coincidir con esta afirmación. Propone una lectura alternativa al estereotipo de que las sociedades indígenas venezolanas, por no haber desarrollado un sistema de clases o de Estado, eran inferiores a otros grupos aborígenes. Lo que en su concepto debe ser revalorado son las «características estructurales de las sociedades originarias: la igualdad, el cooperativismo y la solidaridad social, todas ellas existentes en nuestro pasado real, en oposición a la desigualdad, la explotación y la disimetría sociales que caracterizan las sociedades con Estado, pasadas y actuales». En el discurso de la Revolución Bolivariana se ha insistido mucho en la pertinencia de volver a tradiciones agrícolas colectivistas, como la «cayapa», o la «mano vuelta»[122], así como en incentivar a la población urbana a adquirir o readquirir hábitos agrícolas, tales como la siembra de conucos[123] y la implantación de gallineros verticales en las platabandas de las viviendas, o cultivos hidropónicos en algunas avenidas de Caracas (que fueron, efectivamente, realizados y posteriormente abandonados). También parte de esta visión ha sido la creación de los «fundos zamoranos», pequeñas unidades agrícolas denominadas así en homenaje a Ezequiel Zamora, y de las cooperativas de producción agrícola, empresas en las cuales el beneficio obtenido debe ser repartido de acuerdo a las necesidades de los participantes, sin que ninguno se lucre con ello. Dentro de este mismo orden de ideas está la creación de sistemas alternativos de intercambio, tales como el trueque y las monedas comunales[124].

Muy interesante, dentro del tema de la utopía arcaica, es la descripción que hace Vargas Llosa (2004a: 162 y ss.) de la figura del Inkarri, híbrido entre la palabra quechua *inka* y la española *rey*. Se trata de un mito según el cual Inkarri era un dios, o un instrumento del supremo dios, que fue apresado por el rey español, martirizado y decapitado. La cabeza fue transportada a la antigua capital del Incario,

y sigue viva, aunque enterrada, y a partir de ella el cuerpo del Inkarri podrá reconstituirse y volver al mundo para el juicio final; una suerte de Golem sudamericano. «El trauma de la Conquista y la destrucción del Incario se personifican en la mutilación física y el desmembramiento del dios creador, y el rencor y la amargura del pueblo sometido se proyectan en la esperanza de su secreta reconstitución y en la profecía del retorno a la tierra del dios derrotado para hacer justicia y redimir a los oprimidos… algunos antropólogos perciben en él reminiscencias de la doctrina cristiana sobre el juicio final y la resurrección de los cuerpos». Una idea muy similar se encuentra contenida en la leyenda, muchas veces relatada por Chávez, según la cual cuando Atahualpa moría descuartizado por los españoles, profetizó: «Hoy muero pero algún día volveré hecho millones», añadiendo: «Ha vuelto Atahualpa, ha vuelto Guaicaipuro, ha vuelto Tupac Amaru, ha vuelto Tecum Umán, ha vuelto Manaure, hemos vuelto, aquí estamos»[125]. Aun cuando estas palabras aluden, por supuesto, a un regreso simbólico, transvasan una cierta literalidad del mensaje y una clara alusión a las esperanzas mesiánicas que se encuentran en diferentes culturas. No puede dejarse de lado la esperanza mesiánica en el regreso del Libertador, que ya habíamos comentado en las versiones paganas del mito de Bolívar, y que también se encuentran en la poesía ilustrada, como es, por ejemplo, el poema de Neruda en el que canta el despertar cíclico de Bolívar. En Venezuela Inkarri sería Bolívar. El dios derrotado, desmembrado en su proyecto, que permanece dormido dentro de la tierra, pero volverá para continuar su misión. Al respecto es muy elocuente un mural de la avenida Baralt de Caracas en el que se representa la cabeza de Bolívar saliendo de las raíces de la tierra del Guaraira Repano (nombre indígena del cerro Ávila) con la inscripción «Yo soy la raíz»[126]. Esta manifestación de arte de calle expresa en forma muy concreta la percepción de que Bolívar es el origen del pueblo, y que ese origen surge literalmente de la tierra. La patria, el paisaje y Bolívar quedan unidos en la imagen de la raíz.

De la misma manera en que la antropóloga Iraida Vargas habla de la solidaridad y valores colectivos e igualitarios de las sociedades indígenas venezolanas, dice Vargas Llosa (2004a: 169-172) que el Perú precolombino es percibido como un lugar idílico en el que no se conocía la miseria y la opresión; en el Tahuantinsuyo vivían felices y en estado de naturaleza hasta la invasión de los españoles que introdujeron el mal y el espíritu de lucro. La felicidad de esta sociedad prehispánica se sustentaba en que el Estado satisfacía las necesidades de todos los súbditos, y éstos se sometían a un poder centralizado y paternalista que actuaba en función del colectivo. Las descripciones de Luis Valcárcel sobre este paraíso terrenal son ideológicas y míticas, y

eliminan todo aquello que pudiera afear la imagen de bondad y felicidad como, por ejemplo, los sacrificios humanos, o el sometimiento de otros pueblos indígenas a mano de los incas.

Más modestamente, Chávez también alude al paraíso prehispánico.

> «A nosotros comenzaron a invadirnos hace 500 años. Aquí eran libres y felices los tatarabuelos de nuestros tatarabuelos lejanos, los aborígenes, los Timotocuicas, los Cuibas, los Yaruros y los Caribes; aquellos que gritaban hace 500 años. De allí venimos nosotros, de allí nuestra sangre caribe y nuestro espíritu encendido, por eso somos rebeldes, por eso somos combatientes, guerreros y poetas... ¡Somos libres, eso es lo que significa: somos libres, tenemos que ser libres de nuevo![127].»

Sin embargo, afirma Vargas Llosa que la utopía arcaica indígena es también occidental, y se vincula con las leyendas de la ciudad de El Dorado, trasplantada a América por los conquistadores, o las Siete Ciudades de Chola, la Fuente de Juvencia, el País de las Amazonas, etc., de modo que se produce una retroalimentación del utopismo.

> «Aquella sociedad perfecta de la bonanza y la justicia universales que prefigura el paraíso terrenal de las escrituras bíblicas, inspiraron a su vez la retrospectiva idealización mítica de la sociedad prehispánica... que daría lugar a la utopía arcaica indigenista.»

En cuanto a la tradición mesiánica, considera don Mario (2004a: 250) que ha sido constante en Perú, su origen es anterior a la llegada de los españoles, y sus creencias penetraron en las culturas amazónicas (a las que pertenece buena parte de los aborígenes del territorio venezolano). La idea de mezclar el socialismo con un producto «nacional», por ejemplo, el colectivismo indígena, está presente en el socialismo peruano, siguiendo lo señalado por Mariátegui, y coincide con las propuestas de la Revolución Bolivariana, que sitúa el anhelo socialista no solo en Bolívar sino en los ancestros indígenas. Lo fundamental en estas utopías arcaicas, en las que perduran las raíces cristianas, es el rechazo por el mercantilismo, asociado a la corrupción y a la injusticia, inexistentes en el pasado rural. El odio por los consorcios trasnacionales surge, precisamente, de que no tienen raíces, no son «autóctonos», y se mueven por el mundo conducidos por «apátridas». «Es otra de las leyes no escritas de esta realidad ficticia, aquella que es la simiente de todo nacionalismo: mientras más allegada sea una persona a un pedazo de tierra es más auténtica y humana, y mientras menos, más

artificial y malvada» (Vargas Llosa: 2004a: 260). Esta visión idílica es compartida por Chávez, que ha alentado (hasta el momento, inútilmente) la reemigración de los sectores urbanos al campo, y con frecuencia alaba su pasado rural, y manifiesta su deseo de volver algún día a esa vida.

> «Yo como soldado campesino me sentiré muy feliz el día 10, cuando estaré con los campesinos allá en Santa Inés donde Zamora derrotó el 10 de diciembre de 1859 a la oligarquía de aquel entonces –la oligarquía terrateniente– al frente de las masas campesinas en rebelión, en la llamada Guerra Federal. Después de 143 años en el mismo campo de batalla donde Zamora combatió al frente de los campesinos, yo, soldado zamorano y campesino, voy a tener el honor de firmar esa ley. Porque es una ley revolucionaria y justa; una ley que va a hacer realidad aquel lema de Tierra y hombres libres, después de 143 años[128].»

Comenta Enrique Viloria Vera (2004: 102) que, con el fin de alimentar la utopía bolivariana, Chávez «acentúa sus orígenes campesinos, en sus alocuciones y entrevistas, evocando el paraíso rural perdido, su Arcadia barinesa». Aun cuando el ochenta y ocho por ciento de la población venezolana es urbana, el lenguaje rural ligado a la nacionalidad, y la exaltación de los valores propios de esa ruralidad, sus prácticas agrícolas, su folklore y sus costumbres, continúan muy presentes en el imaginario como expresiones de la nostalgia del paisaje.

Viloria Vera (2004: 50 y ss.) recoge las características del pensamiento utópico descritas por Isaac J. Pardo[129] y Jean Servier[130] (objetivos, temas, símbolos y clasificaciones), que resultan útiles para contrastarlas con el discurso de la Revolución Bolivariana.

Los *objetivos* son: a) progreso hacia la ciudad justa; b) certidumbre del reinado del hombre; c) mejor futuro para la sociedad; d) descripción de una República (isla, ciudad) caracterizada por la perfección y absoluta justicia; y e) sátira o ridiculización del antiguo orden social. Las cuatro primeras forman parte del discurso en tanto la revolución ofrece lograr el reino de la felicidad para todos mediante la aplicación de la doctrina bolivariana socialista. Más adelante señala Viloria cómo la asociación del Nuevo Mundo con el mito clásico de la Edad de Oro tuvo como consecuencia más importante la invención de la utopía; de ese modo «Chávez y sus seguidores revivieron así el viejo mito que había estado guardado en el inconsciente del venezolano, para transformarlo en un nuevo proyecto utópico que otorgará felicidad e igualdad para todos, y muy especialmente, para los desposeídos, los pobres, los marginales, excluidos de participar en la riqueza y el bienestar colectivo por los representantes de un viejo

régimen corrupto e injusto». No es, por otra parte, una utopía exclusivamente venezolana. Como afirma Octavio Paz (1981: 25), el impulso a regresar a un pasado que se identifica con el origen de la sociedad es común en las revoluciones. «Un pasado en el que reinaban la justicia y la armonía, violado por los poderosos y los violentos. Las revoluciones son las encarnaciones modernas del mito de regreso a la edad de oro. De ahí un inmenso poder de contagio».

Berlin había señalado, como propia del Romanticismo, la nostalgia, que para Girardet (1999: 176-179) es inseparable de la Edad de Oro, de los valores de la infancia; de la necesidad del Salvador en la búsqueda de un padre ausente; de una angustia ante el vacío. Muy explícitamente lo propone Hugo Chávez.

> «En esta marcha, a lo que podemos llamar la Edad de Oro de Venezuela, a la que les invito a todos que nos dirijamos para salir definitivamente de la Edad de Hierro y habrá que pasar por la Edad de Bronce y de Plata, pero vamos hacia la Edad de Oro, el estado óptimo de Venezuela en lo político, en lo social, en lo económico, en lo territorial, en la inserción internacional, pues la palabra de Bolívar sigue vigente… Aquel hombre miraba al continente e interpretaba los siglos[131].»

La denigración del antiguo orden social ha estado presente en forma permanente en el discurso, aunque en este caso sobrepasa el concepto de sátira o ridiculización para llegar, en oportunidades, al insulto franco. Comenta Viloria que términos como escuálido, racista, oligarcas, cúpulas podridas, son utilizados permanentemente para designar a quienes critiquen o se opongan a la Revolución Bolivariana, sin que escape ninguna institución, lo que incluye al empresariado, los sindicatos, los medios de comunicación, la Iglesia católica, la sociedad civil en general, y podríamos añadir a todos los gobernantes o representantes de otros países que pudieran emitir algún comentario adverso[132].

En cuanto a los *temas*, son los siguientes: a) el acceso es un viaje o un sueño; b) la geografía caracterizada por el aislamiento, situaciones ambiguas o imprecisas; c) la topografía amurallada, aislada o insular; d) la pureza, honestidad y transparencia; y e) el tiempo vivido como nostalgia de las glorias perdidas. La noción de viaje y sueño podemos distinguirla fácilmente. Por ejemplo, Chávez evoca su sueño de seguir el camino de Bolívar: «Les decía que en soledad, parado allí durante horas pues uno volaba y soñaba, de muchacho pero ya soñador sabiéndose soldado, sabiéndose, de alguna manera aunque sea microscópica manera, en el mismo camino de Bolívar, en el mismo juramento de ser soldado de una patria, de ser soldado de un pueblo»[133]. Igualmente el símil del viaje: «El pueblo venezolano va

navegando en el mismo mar del pueblo cubano, y no sólo del pueblo cubano, es una obligación que los pueblos de la América Latina y el Caribe naveguemos los mismos mares, tengamos el mismo norte de la igualdad, de la felicidad»[134]. De mayor elocuencia dramática pudiera ser este fragmento.

> «Recuerdo que terminé aquellas palabras citando una de las tragedias de Shakespeare, «La tempestad». Aquél capitán y marineros que fueron sorprendidos por la tempestad en alta mar y el viento soplaba muy fuerte y el capitán le dice a los marineros, los levanta y los impulsa y ¡vayan, marineros, rápido, cada quien! ¡Usted, amarre la vela! ¡Usted, a su sitio, todos a sus puestos! ¡Vamos! Y los empuja y corre por todos lados el capitán y cuando él ve que tiene a todos los marineros en su lugar se voltea y le da la cara al viento fuerte y le dice: «ahora, sopla tempestad, que tengo espacio para maniobrarte». Creo que terminé diciendo: «Ahora sopla tempestad que tenemos Constituyente para maniobrarte»[135].»

Acerca de la geografía aislada o la topografía amurallada no hemos encontrado correspondencias, salvo, quizá, en la insistencia en la soberanía absoluta del país, que lo amuralla y defiende de cualquier intromisión extranjera, entendiendo por tal los reclamos o críticas con respecto a los derechos humanos, transparencia electoral, etc. En cuanto a la vivencia nostálgica del pasado glorioso, sería redundante insistir en ello.

Los *símbolos* están conformados por las siguientes condiciones: a) trabajo humano como factor de transformación; b) preeminencia de una visión agrarista; c) ahorro y autosubsistencia; d) colectivismo de la propiedad, en especial de la tierra; e) énfasis en la desigualdad; f) doctrina o ciencia oficial que se transforma en verdad absoluta; y g) vestimenta similar que expresa identidad y diferencia al mismo tiempo. Destaca, sin duda, la visión agrarista del país, que recoge la nostalgia de la tierra, y la insistencia en la soberanía alimentaria, que ha sido el argumento para la expropiación de fincas y empresas de alimentos. El colectivismo, como se dijo, ha tenido una incidencia muy concreta en la creación de los fundos y las cooperativas agropecuarias e industriales, pero más aún en el texto de reforma de la Constitución que fue presentado a referendo en 2007. En ese texto se proponía la modificación del concepto de propiedad contenido en la Constitución de 1999 para añadirle otras formas de la misma, como la social directa e indirecta, la comunal y la mixta[136].

La utopía agraria más publicitada fue el proyecto del Eje Orinoco-Apure[137], concebido por el ministro de Planificación y Desarrollo Jorge Giordani. Inicialmente fue uno de los proyectos bandera de la revolución, y paulatinamente fue decayendo hasta desaparecer del discurso. El proyecto suponía una enorme inversión, ya que la

iniciativa se orientaba a lograr la plena navegabilidad de los ríos Orinoco y Apure, a mejorar la vialidad de la zona, y a incentivar el desarrollo industrial, todo lo cual implicaba un traslado poblacional[138].

En cuanto a la doctrina oficial que concede legitimidad a la utopía es, en este caso, la doctrina bolivariana en la cual dice apoyarse, con el aditamento del pensamiento de Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora.

> «La ideología que yo he propuesto en estos últimos años y creo que ha venido calando en el pueblo, es la ideología bolivariana, un bolivarianismo revolucionario, un bolivarianismo para este tiempo. La idea bolivariana es la ideología primigenia del nacimiento de las Repúblicas que nos precedieron. Esa idea, acompañada por supuesto de otras muchas ideas y planteamientos, pero Bolívar es el eje central de la ideología venezolana y también de muchos pueblos latinoamericanos[139].»

En la vestimenta y otros símbolos que confieren identidad al grupo, y al mismo tiempo lo diferencian de otros, la Revolución Bolivariana optó decididamente por el color rojo tradicional de la izquierda. Los partidarios de la revolución visten franelas rojas, especialmente en los actos políticos, pero también un buen número de empleados públicos, tales como los que realizan el ornato y jardinería urbanos, la recolección de basura, los programas sociales, etc. En general los altos funcionarios, así como aquellas personas vinculadas al gobierno, utilizan chaquetas rojas, o en su defecto, corbatas rojas; las mujeres incorporan elementos de color rojo a su vestuario y accesorios. Igualmente las vallas publicitarias y, en general, cualquier anuncio gubernamental, están básicamente coloreados de rojo. Los símbolos nacionales fueron modificados en 2006. La bandera de siete estrellas, representando a las siete provincias que se unieron a la Independencia, fue modificada con una estrella más para incluir a la provincia de Guayana, que estaba ausente. También se modificó el escudo de la nación. En la franja azul inferior del escudo hay un caballo galopando. Anteriormente el caballo galopaba hacia la derecha volteando la cabeza hacia la izquierda, y fue modificado por un caballo galopando hacia la izquierda. El origen de este cambio fue una solicitud del presidente a la Asamblea Nacional a fin de que revisara la Ley de Bandera, Escudo e Himno Nacional, a raíz de un comentario de su hija menor Rosinés, que fue relatado en el programa *Aló, Presidente* del 20 de noviembre de 2005. «Es un caballo en posición extraña y ustedes saben que los códigos ideológicos son sembrados muchas veces en los símbolos patrios y quedan en el subconsciente, y a veces nadie se da cuenta de manera consciente.

Pero Rosinés sí me dijo: 'Papá, ¿ese caballo por qué mira hacia atrás, y además parece que está frenado?'»[140]. Probablemente la mayor modificación simbólica de la Revolución Bolivariana consistió en el cambio de nombre de la República de Venezuela por el de República Bolivariana de Venezuela.

La última de las características del pensamiento utópico corresponde a las *clasificaciones* que incluyen la cronología, la temática, la factibilidad y el contenido histórico, según el cual se dividen en regresivas, es decir, nostálgicas de un pasado para añorarlo o revivirlo, y progresivas, en la búsqueda de un orden nuevo. Aun cuando la cronología se refiere a la localización temporal de la utopía en la historia universal, el asunto sugiere un tema muy significativo en el discurso de la Revolución Bolivariana, como es el trazado de su propio itinerario cronológico. Si bien el trazado tiene ejes consistentes, también ofrece algunas variaciones, pero es, en todo caso, el esfuerzo ideológico por darle a la revolución un tiempo propio, paralelo al tiempo profano. En el discurso del 2 de febrero de 2009, con motivo del noveno aniversario de su gobierno, Chávez marcó tres grandes períodos. El primero de ellos, llamado «ciclo de la tormenta», va de 1989 a 1999. «Nosotros somos hijos de la tormenta. Estamos aquí porque nos ha traído a todos, sin excepción, la tormenta revolucionaria que se desató en esta última década del siglo XX venezolano»[141]. El proceso constituyente que lideró al tomar la Presidencia, había comenzado visiblemente el 27 de febrero de 1989, cuando «un pueblo se cansó y salió con coraje a decirle al mundo: 'Aquí está el pueblo de Bolívar, hasta cuándo nos van a saquear, hasta cuándo nos van a traicionar'. Los mártires y desaparecidos del 27 de febrero del 89 son verdaderos mártires del futuro del país. Dieron su vida y con ello dieron una bofetada a muchos que estaban dormidos»[142]. En ese primer ciclo del camino revolucionario había señalado las siguientes fechas memorables: 27 de febrero de 1989 («Caracazo»); 4 de febrero de 1992 (primer alzamiento militar); 27 de noviembre de 1992 (segundo alzamiento); 6 de diciembre de 1998 (primera victoria electoral); 2 de febrero de 1999 (primera toma de posesión presidencial); 25 de abril de 1999 (referendo convocatorio de la Asamblea Constituyente); 25 de julio de 1999 (elección de los miembros de la Asamblea Constituyente); 3 de agosto de 1999 (instalación de la Asamblea Constituyente)[143].

El segundo período (1999-2009) corresponde al ciclo en el que la revolución «se hizo gobierno», y cada año del período recibe una titulación, siguiendo, como preveía Colette Capriles (2004: 17-18), «la estrategia bíblica: resurrección de la patria, vida nueva, renacimiento, año I de la V República. Aparecerá, imagino, un calendario revolucionario, una simbólica revolucionaria». También otras

revoluciones, independientemente de su signo, como fueron la soviética y la cubana, la Revolución Francesa, y el Tercer Reich, utilizaron esta estrategia de nominar los períodos con un calendario que distinguiera el nuevo tiempo del antiguo. En el caso de la Revolución Bolivariana estas denominaciones son un tanto confusas y cambiantes; a veces reciben distintos nombres, o portan el título de algún proyecto que después desaparece. En las ediciones del Despacho de la Presidencia, el año 1 del Gobierno Bolivariano (1999) es el Año de la Refundación de la República. El año 2 (2000), el Año de la Relegitimación de Poderes. 2001, Año de las Leyes Habilitantes. 2002, Año de la Resistencia Antiimperialista. 2003, Año de la Contraofensiva Revolucionaria y la Victoria Antiimperialista. 2004, Año de la Gran Victoria Popular y Revolucionaria. 2005, Año del Salto Adelante. Hacia la construcción del Socialismo del Siglo XXI. 2006, Año de la Consolidación Revolucionaria. 2007, Año de la Construcción del Socialismo del Siglo XXI. 2008, Año del Reimpulso Revolucionario. El tercer período (2009-2019) será un nuevo ciclo de la revolución pero, hasta la fecha, no ha recibido denominación especial.

En cuanto a la factibilidad de los objetivos del Socialismo del Siglo XXI, exige un análisis que no pretendemos. A modo de ilustración citamos un artículo de la revista digital *aporrea*, firmado por Juan Martorano[144].

> «Pudiéramos definir la etapa que se inició el mismo 3 de diciembre de 2006 luego de conocerse los resultados electorales, como la etapa de profundización y consolidación del proyecto nacional Simón Bolívar rumbo a la Venezuela socialista, resumida en las siete líneas estratégicas, a desarrollar en los próximos 14 años, hasta el 2021, estas siete líneas estratégicas, para aquellos que aún pudieran no conocerlas son:

- »La nueva ética socialista.
- »El modelo productivo socialista. La economía socialista.
- »La democracia protagónica revolucionaria. El poder del pueblo como máximo poder.
- »La suprema felicidad social.
- »La nueva geopolítica nacional.
- »La nueva geopolítica internacional. El mundo pluripolar.
- »Venezuela como potencia energética mundial.»

La temática es fundamentalmente una utopía de renacimiento, y no resulta fácil decidir si se trata de una utopía regresiva o progresiva, porque de alguna manera incluye ambos órdenes. Por un lado, es regresiva, en tanto pretende volver a la gloria del pasado, a la revolución de la Independencia en la cual se origina; pero, por el otro, ese pasado será desenterrado y resucitado de las cenizas, para alcanzar una nueva gloria. El pueblo venezolano recorrerá así un camino desde las tumbas hasta el sol naciente, conducido por Bolívar que, metaforizado en cóndor, vuela desde las edades del pasado hasta las

del día presente.

> «Hoy, así como aquella Cuarta República nació sobre la traición a Bolívar y a la revolución de Independencia… hoy le corresponde morir, con el aleteo del cóndor, que volvió volando de las pasadas edades. Hoy, con la llegada del pueblo, con ese retorno de Bolívar volando por las edades de hoy, ahora le toca morir, a la que nació traicionando al Cóndor y enterrándolo en Santa Marta. De allá viene esta revolución de los siglos que quedaron atrás. Hermanos, nosotros estamos cubiertos de cenizas porque venimos de la tumba. Como el ave fénix, estamos renaciendo de nuestras cenizas sobre las cenizas que se lleva el viento, al mismo tiempo, se levanta un sol naciente[145].»

Vemos, entonces, incluidas las características definidas por Girardet como esenciales al mito: la conspiración, el Salvador, la Edad de Oro, y la unidad. Con respecto a este último tema, comentan Arenas y Gómez Calcaño (2006: 126-127) que «en el centro del mito se halla la condena a la fragmentación política de la sociedad, legada imperativamente por el Padre de la Patria en la solemnidad de su última proclama». De ese modo, el concepto de oposición es sospechoso, porque la oposición a Bolívar fue precisamente una traición, de la misma manera que los opositores a la Revolución Bolivariana (con frecuencia llamados «oposicionistas») son denostados como golpistas, terroristas, fascistas, etc. Continúan Arenas y Gómez Calcaño considerando que «la organización de tipo piramidal, encabezada por el presidente caudillo, pareciera tener la pretensión de superar el problema de lo político entendido como procesamiento de diferencias y antagonismos, ya que 'el pueblo' como sujeto es uno solo, y no puede entrar en contradicción consigo mismo. Y su sometimiento a un mando único termina por darle un carácter 'no deliberante', obediente, puesto que no es necesaria la deliberación si ya la verdad está definida como la doctrina bolivariana interpretada en clave revolucionaria por el caudillo». Citando a Bolívar, dice el Presidente: «'para formar un gobierno estable, es necesario que fundamos el espíritu nacional en un todo, el alma nacional en un todo, el espíritu y el cuerpo de las leyes en un todo'. Unidad, unidad, esa tiene que ser nuestra divisa»[146]. No puede olvidarse que la unión es un concepto clave en el legado de Bolívar. Para Luis Castro Leiva (1985: 38) es precisamente la desintegración de esa unión por lo que «Colombia pasa a ser un ideal histórico, paulatina y retóricamente, cada vez más proteico… se convertirá en significado de unión e integración inalcanzado, es decir, en un ideal, un Telos, pero situado más allá de toda naturaleza de las cosas», y «sus efectos utópicos continuaron arando en el mar».

El cuerpo amado de la patria

Cuando en el penal de Yare Hugo Chávez escribió «el pueblo venezolano ha vuelto a descubrir que tiene derecho a soñar y, más aún, que tiene la obligación de luchar por su sueño, regresa de esa manera a la mente nacional la idea de la utopía, es decir, de un país que comienza a existir en la imaginación del colectivo», estaba, lo supiera o no, construyendo las claves de su discurso político en torno a la noción de un sueño perdido. El héroe había detectado el derrumbe del mito democrático que se produjo en las últimas décadas del siglo XX, y anunciaba el regreso de otro que lo sustituyera. Dentro de la constante dicotomía de su discurso de vida y muerte, la patria tenía que nacer de nuevo porque había perdido existencia. La noción de que el país anterior (con su constitución, su Estado, sus instituciones, sus dirigentes) debía morir para dar lugar a un país nuevo será muy recurrente. «Llegó la hora del renacimiento nacional, llegó la hora de la resurrección de Venezuela y lo haremos nosotros. Yo lo digo siempre: A nosotros nos toca ser enterradores y parteros al mismo tiempo»[147].

Se trata, nada más y nada menos, que de producir el renacimiento o resurrección de un país. ¿Cómo se lleva a cabo tal empresa? Fundamentalmente a través de la palabra. El héroe sabe que es su palabra la que contiene este mito de renacimiento y hablará incansablemente. Hablará literalmente horas de horas, hasta que los consejos médicos sugieran el silencio, pero su voz («un cañón que tengo adentro») no puede callar[148]. Sus discursos, alocuciones, programas de televisión, y demás piezas oratorias constituyen el vehículo fundamental de su vinculación con el pueblo. Su voz omnipresente crea el cuerpo de la patria, el amor por el cuerpo de la patria, y el amor de la patria por él mismo. Un discurso al mismo tiempo romántico y cristiano. En cuanto al protagonista de ese renacimiento, es, sin duda, el pueblo revolucionario de Venezuela.

> «Esa es la revolución venezolana de este tiempo, conducida, impulsada sentida y amada por un pueblo, y es que no podemos entender esos dos conceptos por separado… Pueblo y revolución son como el hidrógeno y el oxígeno para producir el agua, el H2O. Pongámosle P2R, no hay revolución sin pueblo… Esa es la revolución a la que yo me refiero: pueblo y revolución: P2R, el binomio que se unió y hoy cabalga el potro indómito de la Venezuela nueva[149].»

Mas este sincretismo calificado como binomio, o fórmula química de dos elementos, implica una mediación, un tercero, que sería el héroe del éxodo. Aquel que conduce a su pueblo a través del desierto, y que se identifica plenamente con él («sé que nadie nos detiene porque es que Chávez ya no es Chávez, yo no soy yo. Chávez no soy yo, Chávez es un pueblo»[150]). Se opera así una comunión entre el conductor y el pueblo, que hace indistinta la voluntad general de la sociedad de la voluntad del conductor. Una comunión sustentada en el amor eucarístico. «En los discursos heroicos –dice Rafael López Pedraza (2002: 30)– es donde se expresa su carisma, el hacer se centra en el complejo del yo, es decir en una identificación con su propia historia y con hechos heroicos pasados que están muy presentes». Para mejor comprender la naturaleza de ese carisma, y las características del discurso centrado en el yo, hagamos una digresión a propósito de Víctor Hugo.

En 2006, por mandato del Presidente, la editorial estatal El perro y la rana produjo una edición de quinientos mil ejemplares de *Los miserables* para ser repartidos gratuitamente. En distintas oportunidades Chávez había destacado la importancia de esta novela, cuya lectura había efectuado recientemente, y consideraba indispensable fuese conocida por el pueblo venezolano. Con frecuencia ha mencionado esta cita de sus páginas: «La conciencia del hombre es la cantidad de ciencia innata que hay en nosotros», aunque omitiendo la palabra innata. Este interés en Víctor Hugo no pareciera ser gratuito. Destaca Mario Vargas Llosa en su estudio sobre la novela (2004b: 27 y ss.) que el principal personaje de la obra es «ese narrador lenguaraz que está continuamente asomando entre sus criaturas y el lector. Presencia constante, abrumadora, a cada paso interrumpe el relato para opinar, a veces en primera persona y con un nombre que quiere hacernos creer es el del propio Víctor Hugo, siempre en alta y cadenciosa voz, para interpolar reflexiones morales, asociaciones históricas, poemas, recuerdos íntimos, para criticar a la sociedad o a los hombres en sus grandes designios o en sus pequeñas miserias, para condenar a sus personajes o ensalzarlos». Cualquier similitud con el presidente venezolano, es pura coincidencia. Las características más resaltantes del narrador victorhuguiano son la omnisciencia, la omnipotencia, la exhuberancia, la visibilidad y la egolatría. «Sabe todas las cosas y tiene una necesidad compulsiva de decirlas, de mostrar, tomándose el tiempo que haga falta, su caudalosa sabiduría». Es alguien que «no puede dejar de nombrarse, de citarse, de recordarnos que está ahí y que él decide lo que se cuenta y cómo se cuenta».

Coinciden también el narrador victorhuguiano y el narrador de la patria en la pasión de «producir espectáculos sonoros, escucharse

desplegando la habilidad que posee para manejar el lenguaje, coloreándolo, musicalizándolo, modelándolo en formas caprichosas y sonoras», así como la pasión por juzgar y excomulgar desde un discurso olímpico.

> «Quien juzga y condena no escucha, se escucha; no dialoga, monologa. Poderoso taumaturgo que recompone la realidad al ritmo de sus obsesiones gracias a su dominio de la palabra. La novela no daría esta ilusión –continúa don Mario– si el narrador no convenciera al lector de que lo cuenta *todo*..., pormenorizando los hechos con lujo de detalles, y circundándolos de reflexiones que conciernen a lo que cuenta, al que cuenta y a su manera de contar. El aglutinante de esa masa de datos, ideas, imágenes, hechos, teorías, moralejas, no es la anécdota novelesca ni los personajes: es el narrador.»

Un ejemplo del discurso presidencial que se asimila a esta tendencia novelesca de incluir anécdotas y moralejas, pudiera ser, entre muchos otros, el ocurrido en una alocución en la que quería justificar que el Banco Central de Venezuela debía consultarle sus medidas. Sobrevino, entonces, un circunloquio en el que relató que, siendo soldado, se fue escondido con otros a fumar, y desde su escondite vieron a un compañero que daba saltos de alegría porque lo habían nombrado jefe. «Jefe es jefe». Esta frase se desliza al símil de que, siendo él jefe, el Banco Central debe someterle a consulta sus decisiones. Pero ello contiene un tema políticamente incorrecto, como es el hecho de que un soldado desobedeció la orden y se escondió para fumar. A continuación discurre una segunda anécdota moralizante acerca de una mujer que quería fumar en el automóvil, y por buscar el cigarrillo que se le cayó, chocó y se mató. Luego advierte que «fumar es malo», y continúa con otro tema.

Otra característica del discurso victorhuguiano es la constante referencia a los héroes justos contrapuestos a los malvados de la historia, siempre dividida entre buenos y malos. No caben situaciones intermedias, ni los hombres y mujeres pueden ser entrevistos en sus fortalezas y debilidades. Un discurso de simpleza moral atraviesa también la historia de Venezuela relatada por el héroe. Aquellos que lo escuchan deben, como él, compartir la sed de gloria y de batalla. «Rodilla en tierra», «a paso de vencedores», o «necesario es vencer», son frases comunes para agitar en el pueblo la defensa contra el enemigo, además de la consigna, añadida como saludo de las Fuerzas Armadas, «patria, socialismo o muerte». Coincide también con la narrativa de *Los miserables*, en que «ninguno de los personajes principales representa al hombre promedio, común, reconocible, sino las formas más extremas e inusitadas de lo humano: el santo, el justo, el héroe, el malvado, el fanático. En vez de tipos, la novela está poblada de arquetipos... esos seres animados por conductas que el

Romanticismo concebía de manera esquemática, como emblemas de vicios o virtudes incompatibles entre sí, susceptibles de encarnarse en individuos de una sola pieza que los manifestaran sin un solo desfallecimiento en todas sus acciones... los seres humanos se dividen en 'los luminosos' y 'los tenebrosos', una imagen sugerente para hablar de los buenos y los malos en la novela» (Vargas Llosa, 2004b: 79-80).

Más allá de la grandeza de este clásico literario, la identificación con ese narrador constante y con los arquetipos románticos, deben haber contribuido a despertar el entusiasmo del Presidente por la obra. El optimismo revolucionario que contiene es también un tema vital dentro del discurso de la Revolución Bolivariana. La novela, según Alphonse de Lamartine, es una utopía que continúa la tradición de *La República* de Platón, *El contrato social* de Rousseau, y de los socialistas como Saint-Simon y Fourier, e infunde en las masas «la pasión de lo imposible» (Vargas Llosa, 2004b: 210-214). En los personajes de Víctor Hugo aparece esta noción de «la marcha del género humano hacia la luz», y la creencia en que la Historia contiene un designio providencial que «empuja la vida humana irresistiblemente, a veces por atajos sorprendentes y con diferencias de ritmos que parecen paradas y retrocesos, hacia la justicia y el bienestar». El heroísmo de quienes esperan a la tropa en las barricadas, dispuestos al sacrificio y a la muerte, a fin de que, gracias a ello, la Historia siga su camino, esa escena de gran teatralidad romántica, el grito de los seguidores de Enjolras, «Viva la muerte», el mismo nihilismo del lema patria o muerte, el heroísmo de quien se deja llevar por la vorágine de la Historia, deben haber tenido un gran impacto emotivo e identificatorio en el héroe que dice:

> «Porque, queridos amigos, yo estoy aquí, con esta banda tricolor en el pecho, y con esta majestad presidencial, no por mí mismo, no; yo soy producto de unas circunstancias; yo apenas soy, diría Bolívar en Angostura, yo estoy empujado por un huracán, hermoso huracán, huracán que construirá una Venezuela nueva, y ese huracán no es otro que el pueblo de Venezuela[151].»

Colette Capriles (2004: 118) estudia los impactos comunicacionales del discurso presidencial.

> «Lo único importante de la cadena es la cadena misma, y la penetración inclemente del magno soliloquio. Que sin embargo es imaginado como diálogo y eso lo hace harto interesante: los dispositivos retóricos que el príncipe ha diseñado son, en efecto, los de un escenario en el que el público es nada menos y nada más que los cortesanos mismos, que ocupan, por largas horas, el lugar del pueblo. Y al mismo tiempo, el círculo de los íntimos queda exhibido ante la plebe: en este intercambio simbólico entre funcionario y pueblo se metaforiza la revolución.»

La cadena[152] es también una escena de salón de clases en el que no sólo se enseña historia, política y religión, sino eventualmente conocimientos básicos de matemática, física, medicina, agricultura, táctica militar, entre otras disciplinas. El Presidente se transforma en maestro (de hecho, en una oportunidad el set del programa representaba una escuela y él hablaba desde la tarima magisterial impartiendo conocimientos elementales a los niños). Así, los viajes presidenciales pueden servir de ilustración para enseñar geografía universal; los proyectos de gobierno para graficar sobre un mapa de Venezuela sus distintas regiones y condiciones productivas; las visitas e inauguraciones para demostrar cómo se maneja un tanque de guerra, o un vagón del metro. En oportunidades una alocución que no comenzó en cadena, se vuelve «encadenada» por petición explícita del enunciante a quien le ha sobrevenido una reflexión que debe ser escuchada por todos. Los asistentes aplauden la decisión. Pero no debe interpretarse esto como un mero culto a la personalidad; lo más significativo del discurso es su cualidad didáctica y performativa, y por ello sigue hablando aunque a veces no tenga mucho que decir o no se produzca ningún acontecimiento que lo amerite. Continúa Colette Capriles.

> «Así, lo que en realidad es un monólogo bíblico –es la palabra la que gesta y pare realidades, poblando un mundo imaginario de caras lindas, de casitas de cuento de Andersen, de pioneritos tricolores, de campesinos de bandola y alpargatas de suela, de grandes ramilletes de chispas en miles de fábricas– adquiere la apariencia de una conversación paternal. Los cortesanos-funcionarios también son educados e ilustrados por el líder y así calibran la magnitud de su propia ignorancia.»

Sandra Pinardi (2008) también apunta esta noción del discurso-espectáculo, «un discurso público que se estructura sobre los cánones del discurso ‘privado’, y que por esa misma razón produce efectos emotivos, sea de adhesión o rechazo». Define la política de la Revolución Bolivariana como «estetizada», es decir, «una política de imágenes, emociones y sentimientos, en la que el poder se ejerce y se cumple como espacio y forma de representación, más allá de las obras o acciones, de las promesas o necesidades, como una práctica auto-referencial que se instala permanentemente en un nuevo comienzo». Esta estetización de la política se refleja en distintos ámbitos, pero ninguno más exacto que en el discurso del héroe. La palabra gestante de realidades es el eje en que se apoya el discurso. La recreación de la historia, del pasado y del futuro, las innovaciones de la revolución, todo ello se crea con y en las palabras. Para una visión pragmática nada de esto tendría valor, pura palabrería que será descartada cuando el pueblo comprenda que sus necesidades no están siendo

satisfechas. Sin embargo, los estudios de opinión no parecen confirmar esa hipótesis. John Magdaleno (2004: 178-180) distingue tres tipos de incentivos en el discurso que garantizan el respaldo de algunos sectores, aunque sus condiciones de vida no hayan mejorado, e incluso se hayan deteriorado. Estos son:

1. Un conjunto de mitos y símbolos que brindan certidumbre y permiten una «instalación alternativa» en el mundo real;
2. Un conjunto de creencias y valores que, pese a su carácter sincrético y a la falta de coherencia de muchos de sus componentes, funcionan en la práctica como una ideología; y
3. Un conjunto de *gratificaciones simbólicas y emocionales* orientadas a los pobres, que satisfacen la demanda de mayor *inclusión política*.

Los mitos que define son la noción de democracia participativa y protagónica opuesta al modelo de democracia representativa; el retroceso de los cuarenta años de democracia «puntofijista»; y la noción de que Venezuela es un país rico corrompido y expoliado por sus élites. Estas estrategias que señala Magdaleno, efectivamente recurrentes en la práctica discursiva, no son mitos en sentido propio, sino interpretaciones de la historia y de la sociedad que derivan de una idea mítica central: el país estaba destruido por sus enemigos y ha renacido. Aníbal Romero (1997: 33) habla de factores no racionales para referirse a «convicciones y actitudes que no responden a un mero cálculo de costo-beneficio, sino a creencias y compromisos sustantivos que mueven a los seres humanos, les hacen solidarios con proyectos colectivos, les dan identidad, y en ocasiones pueden llevarles a sacrificar hasta la propia vida».

Por otra parte, la retórica constante acerca de la perpetua «catástrofe» ha sido un recurso común en la política venezolana. La noción de que la patria emerge de una catástrofe es fundamental, no sólo en el sentido de la política banal de culpar al gobierno anterior de los males del presente, sino más profundamente en un sentido religioso. La patria estaba muerta, había desaparecido asolada por los gobiernos democráticos, por la traición de la oligarquía desde su fundación como república, y más allá por la dominación española, es decir por quinientos años de destrucción; ahora llega el tiempo de su resurrección. La patria, como la humanidad salvada simbólicamente por la muerte de Cristo, y concretamente por sus milagros, alcanza su postergada redención.

«La Patria la conformamos todos, y la lucha de todos y todas la hará eterna, ahora

> cuando nosotros los venezolanos y venezolanas podemos decir de verdad que hemos resucitado a la patria que estaba muerta y humillada, la hemos resucitado… Un ejemplo más, el de hoy, que el pueblo venezolano como un gran Lázaro colectivo resucitó de entre los muertos y aquí esta construyéndose de nuevo, construyendo su patria de nuevo[153].»

Según George Steiner (1991: 28) «el mito de la caída es más vigoroso que cualquier religión particular. Difícilmente haya una civilización (y acaso difícilmente haya una conciencia individual) que no tenga en su interior una respuesta a las insinuaciones de una sensación de distante catástrofe». La teoría catastrófica, según la cual Venezuela quedó literalmente destruida durante los años de la democracia representativa es una idea-fuerza en el discurso del héroe, y una de las coordenadas del mito y utopía que propone. Si el país no estuviera completamente destruido, no sería necesaria su completa restauración, de modo que es una premisa imprescindible. «No es casualidad entonces –dice Gisela Kozak Rovero (2008: 10)– que la revolución bolivariana proponga cambios radicales pues contempla la sociedad e historia venezolanas como un solo y gigantesco error corregible por la voluntad suprema del soberano redimido por el caudillo Hugo Chávez, reencarnación de Bolívar y continuador de su obra inconclusa por ciento setenta años… Es una sociedad, dispuesta a cualquier cambio incierto y a cualquier conjura. Es la desgracia de un país que siempre nace». La negación de todo lo construido a partir de 1958 se insertó en el pensamiento de los venezolanos como una idea irrefutable. «Cuarenta años de abandono» es una afirmación recurrente que no resiste el menor análisis para quien quiera examinar las transformaciones ocurridas en ese período, más allá de las muchas deficiencias del sistema democrático entonces imperante. Pero la fuerza del mito de la caída, que señala Steiner, se puso de manifiesto en la sociedad venezolana.

Las palabras crean realidades, las que él mismo intuyó en la prisión de Yare: la necesidad de recrear la existencia del pueblo. La palabra del héroe confiere existencia. Y aún más: debe crear las cualidades de esa existencia y trazar su espacio y su tiempo en la «imaginación del colectivo». Debe, en suma, dibujar la patria. Y el símil no es gratuito. En su programa *Aló, Presidente* del 26 de agosto de 2007, comentó:

> «Entonces este filósofo decía que él se imagina, él ve, él percibe la realidad venezolana hoy, la Revolución, como un cuadro; un pintor que está pintando un cuadro, y que ese pintor es Hugo Chávez. Es el que maneja el pincel, el que le pone los colores, el que combina: el artista. Y yo me identifico con esa respuesta. Ésa es la razón de fondo, Rory[154]: hay que terminar este cuadro; es una obra, es una creación. ¿Qué otra

persona lo puede terminar?

»... porque si yo entrego el pincel, puede ser a la persona más querida, a lo mejor esa persona más querida empieza a echarle otros colores porque tiene otra visión, empieza a alterar los contornos del cuadro o a lo mejor a dejarse... porque hay que ver cuánta fuerza hay sobre esta mano para que la mano se desvíe o para que en vez de echarle este color, tratar de que le eche este otro. Cuántas presiones, pues. Esa explicación del filósofo Francisco Rivero yo la tomo prestada, su idea, para responderle a Rory la pregunta que él me hizo de que por qué yo propongo la reelección sólo para Presidente. Ésa es la razón[155].»

Naturalmente esa obra de creación, para ser transmitida, debe mediarse en palabras. Se trata, ciertamente, de un imaginario simbolizado. Una imagen de la patria que su intérprete crea, como un pintor un cuadro, con ideas previas, quizá, pero también de acuerdo a lo que el propio proceso de creación va demandando. Una posible definición: un pintor en movimiento, que traduce en textos fundamentalmente orales su imagen de cómo la patria fue y cómo deberá ser. Un maestro que no puede entregar su pincel ni al más aventajado discípulo porque sólo él conoce su propia obra. Visto así se comprende que quiera permanecer indefinidamente en el poder. La patria es su creación. Pensarse como el presidente de una República resultaría banal. Aquí estamos en presencia del héroe que gesta la «imaginación del colectivo» y la traduce para el pueblo. El discurso se establece en dos niveles. Un nivel performativo –de acuerdo a John L. Austin– en el cual el enunciado, en la misma acción de ser expresado, realiza el hecho, y un nivel temático o de contenido. En el primer nivel el héroe habla a su pueblo y, al hacerlo le da existencia como interlocutor privilegiado, puesto que enfatiza de distintas maneras que no se está dirigiendo a quienes no formen parte del «pueblo» –en el sentido en que ya hemos comentado tiene la palabra–, y también por el hecho de que gran parte del discurso es un relato acerca de la historia del pueblo, de su héroe máximo, Simón Bolívar, de sus gestas, y de su futuro. Todo ello refuerza la acción performativa del lenguaje en tanto esta narrativa contribuye a asentar la existencia de ese pueblo y lo incluye en un megarrelato emancipatorio. El nivel de contenido cumple, además, un papel informativo en cuanto a planes, programas, ejecutorias, leyes, viajes, tratados con otros países, estado de las relaciones internacionales, resultados positivos de las acciones emprendidas, etc., y lo que, en general, pudiera asimilarse a propaganda del gobierno. El discurso es eminentemente oral, excepcionalmente leído, porque se trata de una conversación en la que el héroe «habla» con su pueblo, dialoga constantemente con él, y lo hace en forma espontánea, como lo haría un padre con sus hijos, sin el alejamiento del texto escrito. Es también un distanciamiento de la cultura ilustrada a favor de la cultura oral. Además, introduce actos

dentro de la acción general del habla, al interpelar directamente a alguien; hacer chistes y gastar bromas cándidas a los funcionarios y ministros; eventualmente regañarlos por no haber cumplido adecuadamente sus obligaciones, como haría un padre responsable; cantar y recitar; recordar anécdotas biográficas y situaciones ocurridas durante el ejercicio de sus funciones. También son recursos usuales la constante ruptura del protocolo; el tuteo para dirigirse a los ministros y funcionarios; fingir ignorancia de un nombre para descalificar la importancia de la persona o de la institución; juegos de palabras con los nombres de determinadas personalidades (por ejemplo, llamar «insulso» a José Miguel Insulza, o «Condolencia», para referirse a Condoleeza Rice); el uso repetitivo de términos beisbolísticos o de expresiones criollas que cortan el hilo del discurso y producen hilaridad; saludos a compañeros revolucionarios muertos o vivos; nombres burlescos para referirse a sus adversarios políticos.

Sandra Pinardi (2000: 77-78) caracteriza este estilo comunicacional como habla disyuntiva:

> «... esa forma cotidiana y coloquial de narrar que podemos encontrar fácilmente entre nosotros. Se estructura de la siguiente manera, desde un cuento –o desde una afirmación– inicial se produce, entonces, un discurso o un diálogo que se ramifica interminablemente porque las descripciones y las aclaratorias a las que acude el narrador, o los que conversan, se convierten en unos cuentos que en vez de ser aclaraciones, ... pasan inmediatamente a convertirse en la narración central, con lo que la narración central –la primera– se pierde y queda truncada, se diluye en esa nueva narración que la declara como inconclusa e inacabada.»

Para Magdaleno (2004: 182-183) esta práctica discursiva «en la medida en que se vale de sus códigos comunicacionales, genera vínculos emocionales con una buena porción de tales estratos, pues se elimina virtualmente la noción de autoridad comúnmente asociada al ejercicio de la primera magistratura. Por ello, la ruptura del protocolo oficial y el exceso de cotidianidad inundan el discurso y la práctica 'chavistas'. Su objetivo es generar la sensación de cercanía y afinidad entre su audiencia». Ya comentamos el hábito del tuteo, que incluye a los presidentes de otros países, llamándolos por sus nombres de pila, o con el apelativo de «hermano» o «amigo»; igual con los altos funcionarios nacionales, o la costumbre de romper el discurso para hacerles una pregunta chistosa; a veces, una demanda de información acerca de algún proceso, tal y como si estuviésemos presenciando en vivo la reunión de gabinete. Una manera de que el espectador sea protagonista de la escena. En cuanto a otras rupturas de protocolo pudiera mencionarse el impulso irrefrenable de abrazar a la reina de Inglaterra, en su visita oficial al Palacio de Buckingham, y en el plano

doméstico las recurrentes anécdotas familiares, aparentemente banales.

En una oportunidad en la que hablaba acerca de la legitimidad de la convocatoria a la Asamblea Constituyente, aprovechó la presencia de su hija menor para decir: «Pregúntenle a Rosinés si la Constituyente va adelante». Más allá de la burla que contiene este comentario, marca también la deslegitimación del poder público. La voz que debía ser escuchada no era la de la doctora Cecilia Sosa, en aquel entonces presidenta de la Corte Suprema de Justicia, sino la de una niña que iconiza la identidad inocente del pueblo. Otro ejemplo fue el ocurrido en una cadena de medios destinada a la presentación de planes económicos, cuando súbitamente recordó a una morrocoya que su hija había recibido como regalo. Otras veces comenta las travesuras de sus nietos que le esconden el teléfono celular. Pero no hay nada superfluo en este estilo comunicacional. Es una ruptura con los modos burgueses de la democracia representativa, y una manera de «popularizar» los rituales del poder para que sean cónsonos con la noción de que ahora es el pueblo quien gobierna, propagada con el lema «Ahora Venezuela es de todos», incorporado a gran parte de los mensajes y publicaciones oficiales. De todos los gestos de ruptura del protocolo hay uno que merece ser tratado especialmente. Constituyó su primer acto como Presidente de Venezuela, y en esa medida envió una muy clara señal a quien quisiera entenderla. El texto oficial del juramento presidencial fue cambiado, para sorpresa de los venezolanos, por las siguientes palabras: «Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo que sobre esta moribunda Constitución impulsaré las transformaciones democráticas necesarias para que la República nueva tenga una Carta Magna adecuada a los nuevos tiempos. Lo juro».

El juramento fue ante Dios, la patria y *su* pueblo. Esas eran las tres instancias ante las cuales se comprometía. El texto repite el estilo del pronunciado en el Samán de Güere, que, a su vez, recordaba el de Simón Bolívar en el Monte Sacro. Llamar «moribunda» a la Constitución vigente representaba un desacato a la vigencia de la misma, y a las autoridades que habían sido electas y designadas con ella. La estupefacción que produjo el cambio de juramento no derivó en ninguna acción concreta. El presidente del Congreso hubiese podido demandar el pronunciamiento de la fórmula de rigor, ya que, de acuerdo con lo dicho, el presidente electo no se sometía al mandato de la Constitución, sino a la promesa de una nueva, que por el momento no existía, es decir, no se sometía a ninguna ley. Pero «pervertir la norma es un modo de conexión con la Venezuela profunda...». Su juramento fue un parajuramento, de la misma manera en que «su primer acto de gobierno fue un decreto paralegal». Se refiere Capriles (2004: 32-39) al hecho de que el mismo día de la toma

de posesión reunió al consejo de ministros y firmó el decreto presidencial para convocar la Asamblea Constituyente. Esa tarde, en el discurso del Paseo de Los Próceres, dio la respuesta a las críticas que surgieron ante dicha convocatoria.

> «Que si el decreto de Constituyente no cumple con las normas de no sé qué ley o qué cosa o qué Constitución. ¡Qué nos importa que el decreto de la Constituyente no cumpla con no sé qué cosa de la Ley, de la leguleyería o de la Constitución si es un pueblo que clama transformación, no es jurídico el problema, es político y no hay marcha atrás, señores del Congreso, no hay marcha atrás, señores de los partidos políticos! [156].»

El orden legal es el puro «leguleyerismo» de los poderosos. Las leyes son normas impuestas para la opresión. El rechazo a utilizar el juramento tradicional en el acto de la toma de posesión presidencial era una indicación de que la ley puede ser «leguleyería», y por lo tanto, burlada. No puede dejarse de lado que esta señal fue emitida en el momento de mayor representatividad y majestad del poder público. Muchas de las frecuentes rupturas de protocolo pueden ser interpretadas en el mismo sentido, y no sólo como modalidades diferenciadoras de los gobernantes anteriores. Indican superficialmente un talante populista o campechano, pero son también un guiño irónico que burla la formalidad de las instituciones. Una manera de decir: «estoy por encima de la Ley, y por lo tanto, puedo subvertir aquello que, en mi criterio, oprima al pueblo». Esa Venezuela profunda, que podía conectarse con esta actitud ante la ley, responde a los códigos heroicos degradados que exaltan los impulsos anárquicos y, en general, todo aquello que implique saltarse las normas para imponer la voluntad propia.

Aquel acto de masas del mismo día de la toma de posesión –«encuentro con el pueblo», como él mismo lo definió– tuvo una escenografía muy particular. Fue un paseo a cara descubierta en un automóvil descapotable, derrochando gallardía militar, luciendo el uniforme blanco del ejército, que recordaba el usado por Pérez Jiménez, y acompañado de su entonces esposa María Isabel Rodríguez, ataviada al estilo Eva Perón. Representaba, sin duda, una imagen de los años cincuenta muy impactante. «Chávez utiliza una escenografía tradicional –comenta Colette Capriles (2004: 38)– (que lo vincula con el pasado de la nación y con su propio pasado personal) que es la constituida por los códigos marciales: la retórica patriótica es la forma que adquiere este teatro político, es el código visual y estético que Chávez ha elegido para representar el poder». Aun cuando los militares retirados no pueden usar el uniforme, salvo en días muy señalados, él lo ha utilizado frecuentemente o, en su defecto,

vestuarios que simulan los uniformes de campaña. Es necesario insistir en que la escenografía militar no tiene en Venezuela un recordatorio funesto como en otros países de América Latina.

Es muy importante también el tono amenazante, en el contenido y en la expresión, para dirigirse a personalidades nacionales o internacionales. Como ejemplos: la orden dada por televisión al ministro de Defensa de enviar los tanques a la frontera colombiana, a raíz del ataque del ejército colombiano a un campamento de las FARC que operaba en Ecuador; y las increpaciones y burlas a figuras relevantes venezolanas, como sería dirigirse al presidente de las Empresas Polar, la mayor industria nacional, diciendo «no se ponga cómico, señor Mendoza, porque le expropio la empresa». Las amenazas a veces se cumplen y otras no, pero lo más importante es que los escuchas sientan y perciban su poder, y se identifiquen con quien los representa, abriendo de esa manera un desahogo a los resentimientos y agravios acumulados.

Resulta casi imposible inventariar todo el arsenal expresivo que comporta su discurso, además de que muchos de los recursos corresponden a la mímica y a la gestualidad, a los énfasis preverbales, al vestuario, a la escenografía, a la composición del público, a la fecha, a los acontecimientos recientes y, en suma, a un sinfín de detalles. Todo el conjunto, que es sobre todo un espectáculo audiovisual (como lo define Colette Capriles en el libro citado, *La revolución como espectáculo*), introduce en el espectador la impresión de estar «adentro», de estar inmiscuido en un discurso que realiza performativamente la acción de incluir a los excluidos, una de las temáticas fundamentales de la Revolución Bolivariana. Crea así la ilusión de que sus palabras están dirigidas personalmente a cada uno de los destinatarios, y de que no se trata de un acto político sino de un encuentro íntimo con el héroe. Probablemente para comprender cabalmente su impacto comunicacional sea necesario presenciarlo.

En un trabajo anterior intenté ilustrarlo a propósito de la caravana realizada con motivo de la Semana Revolucionaria decretada en febrero de 2001 (Torres, 2001). En esa semana se celebraron a un tiempo los siguientes acontecimientos: el aniversario de los natalicios del «mártir de la revolución federal», Ezequiel Zamora, y del prócer de la Independencia y «mártir de la Gran Colombia», Antonio José de Sucre; el noveno aniversario de la fracasada sublevación militar del 4 de febrero; y el aniversario del segundo año de gobierno. En suma, la semana contenía aproximadamente ciento setenta años de historia. Inicialmente el recorrido partiría de Campo Carabobo para seguir el itinerario de los rebeldes del 4 de febrero (desde los estados Aragua y Carabobo hacia Caracas), aunque, posteriormente, no fue exactamente así. El héroe acompañaba el paso de la caravana y ofrecía al mismo

tiempo la narración de la misma. En tanto no podía nombrar a las personas individualmente, las identificaba con algunas características tales como «mujer con paraguas», «niño vestido de soldado», «hombre con su camión», «muchachas bellas», «muchachos con sus banderas amarillas». Puede verse que la enumeración de los sujetos atiende a los géneros y las generaciones, así como a condiciones estereotipadas de los mismos. Las jóvenes son bonitas; los hombres trabajan; las mujeres son precavidas; los jóvenes son patriotas; los niños, futuros servidores del ejército. Simultáneamente se produce una comunicación directa con los presentes, y usando frases coloquiales se dirige personalmente a algunos de ellos, como si los conociera, de modo que el realismo de la vinculación se acentúa. Pero, sobre todo, a través de esta nominación, la masa se corporeiza, se inscribe como personaje del relato en una suerte de gran fresco histórico, en la medida en que los asistentes se enlazan con los momentos que se conmemoran, y adquieren de ese modo identidad en la palabra del héroe. No es así pueblo informe, sino «mujer con paraguas»; como si fuera el título de un cuadro, el sujeto queda destacado y rescatado de su impersonalidad hacia una definición que adquiere la condición de rótulo significante.

El discurso tiene también un carácter bíblico, lo que, hasta cierto punto, es una sorpresa. En los fundamentos teóricos de la Revolución Bolivariana (es decir, el árbol de las tres raíces), no aparecía ningún elemento que sugiriese esta perspectiva, ni Bolívar, Rodríguez o Zamora dieron muestras de ser particularmente creyentes. Pudiéramos pensar que el héroe comprende la dimensión religiosa del pueblo, y asimismo (como lo enfatizamos anteriormente) que esa religiosidad no es ortodoxa, de modo que identificar a Bolívar con Cristo, arreciar contra las autoridades eclesiásticas, o atribuirle a Cristo un pensamiento socialista *avant la letre*, no son expresiones que produzcan disonancias en la religiosidad venezolana. Las citas bíblicas son frecuentes y, además, importantes. Por dar un ejemplo, el mencionado discurso en el Paseo de Los Próceres comenzó con las siguientes palabras: «Como dice el libro sagrado del Eclesiastés 'todo lo que va a ocurrir debajo del sol, tiene su hora'. Hoy, 2 de febrero de 1999 ¡llegó la hora de la patria de Simón Bolívar! Constituyente habrá en Venezuela y nadie podrá evitarlo, porque esa es la voluntad del pueblo soberano de Venezuela». De este modo, la «verdad» de la Biblia corrobora la «voluntad» del pueblo venezolano, que es el pueblo de Bolívar. Y esas son verdades inapelables, como la palabra de Dios.

El pensamiento religioso de Chávez ha sido objeto de frecuentes análisis. Para algunos es más evangélico que católico, aunque él mismo se reconoce como hijo de la Iglesia católica, y en numerosas ocasiones ha mostrado un crucifijo en sus manos. Otros consideran

que es creyente de la santería, con ayuda de los babalaos cubanos. Nada de esto podemos saber con certeza, salvo su discurso. En general se caracteriza por algunas citas bíblicas, o las evangélicas que se refieren al tema de la riqueza, tal como la frase «más fácil es que entre un camello por una aguja que un rico en el reino de los cielos», y otras alusiones al socialismo de Cristo, que pudieran remitir a la teología de la liberación. El tema de la caridad cristiana, del amor al prójimo, es también parte de los recursos retóricos, como el relato de haber establecido un diálogo con algunas prostitutas a la salida del Palacio de Miraflores por la noche; o la frecuente presencia de niños en las alocuciones televisadas, que recuerdan la imagen de Jesús («Dejad que los niños vengan a mí»); y en general, el mensaje sobre la pobreza. Pudiera él abandonar la residencia presidencial y vivir en un pequeño apartamento, de ser preciso, y los terratenientes, si fuesen generosos, cederían parte de sus haciendas. El pasaje evangélico en el que Jesús arroja a los mercaderes del templo ha sido también un símil muy utilizado. De la misma manera la revolución tiene que expulsar a los mercenarios que sólo piensan en sus ganancias y profanan a la patria con la corrupción. Aquí el discurso moral cristiano contrario a la riqueza, a la perversión y degradación de la sociedad capitalista encuentra un registro repetitivo. Hay algo malo en la ciudad, en sus modos, en sus hábitos económicos, que contrasta con la pureza de las costumbres colectivistas campesinas en las que el trabajo es un medio de vida pero no de enriquecimiento.

El lenguaje bíblico contempla también la asimilación del héroe a Cristo. Se enfatiza así la vida de pobreza durante la infancia del héroe, y luego la similitud con la soledad de Cristo antes de comenzar su vida pública; el desierto que Jesús transita, y la búsqueda de apóstoles que le ayudarán a transmitir su mensaje.

> «Permítanme terminar rápidamente la visión que traigo desde 1989, 1992, 1994, 1995, 1996, fueron años difíciles, nos tocó cruzar un desierto. Claro, que nunca fue un desierto realmente, porque a pesar de que fuimos perseguidos, señalados, vilipendiados, sin embargo, siempre estaba allí el pueblo con su amor, con su apoyo, siempre. Nosotros pasamos cuatro años y medio de pueblo en pueblo, viviendo del apoyo solidario de la gente más humilde de Venezuela, del vaso de agua, de la taza de café, del chinchorro para que duermas, de la ropa para que vistas, del carro prestado para que viajes, así pasamos varios años, hasta que comenzamos a ver que subestimaron a un pueblo[157].»

En esa travesía del desierto, los pobres, al igual que ocurría con Jesús, le brindaban su modesto apoyo. Y el héroe aceptó la cruz que debía llevar para redimirlo. «Yo, convocante, yo como el que cargó, a nombre de muchos, la bandera durante años, cruzando desiertos, cruzando calles solitarias, sintiendo la hiel de la amargura durante

varios años…»[158]. La alusión a llevar el peso de la bandera y el sabor de la hiel, remiten fácilmente al Cristo que carga su cruz y recibe la hiel de los impíos en su camino al Gólgota. El carácter bíblico no es solamente un contenido textual, también puede apreciarse en la relación taumatúrgica que establece el héroe con las masas. Un ejemplo: en el discurso del 4 de febrero de 1999 en el Paseo de Los Próceres, relató que, al salir de la catedral, acompañado por el pueblo, una mujer anciana hizo grandes esfuerzos para atravesar la multitud y acercarse a él para, entonces, «llorosa, sudorosa, aporreada, agarrarse de la mano, del brazo» decirle: «Chávez, ayúdame, hijo, que mi hijo está paralítico». Un hombre joven de unos 25 años, llorando, a las puertas de la catedral: «Ayúdame, Chávez, porque tengo dos hijos y se me están muriendo de hambre y yo no quiero meterme a delincuente obligado. Sálvame de este infierno». La imagen de Jesús, seguido de ciegos, paralíticos y menesterosos, es fácilmente evocable desde este discurso en el que los asistentes parecieran esperar un milagro.

Ciertos elementos de la gestualidad, así como la comunicación directa con personas que acuden a plantear problemas de índole personal, e incluso de salud, recuerdan las modalidades de los predicadores, que bien sea a través de la radio o la televisión, o en actos de masas, escuchan las quejas y necesidades de los creyentes, a la vez que transmiten consejos prácticos e imparten sanaciones. Entre otros, valga un ejemplo tomado de su presencia en una concentración en Elorza, desde donde se transmitió ese domingo el programa *Aló, Presidente*; durante el mismo se produjo un diálogo con un escolar que se quejaba de dolor de cabeza, a quien le recomendó la necesidad de un examen de la vista y dio algunos diagnósticos de las posibles enfermedades que lo causaban, tranquilizándolo en cuanto a su importancia. También intervino un hombre aquejado de una grave dolencia nefrítica y sin acceso a un tratamiento de diálisis. Aun cuando en ningún momento ofreció la curación, la modalidad remite a un estilo taumatúrgico. Incluimos en ella la entrega de papeles en los cuales los asistentes a los actos de masas escribían sus necesidades más urgentes. Estos mensajes eran confiados a los soldados de la comitiva presidencial para su posterior tramitación. La modalidad fue descontinuada; es de suponer que probablemente se acumulaban más de los que era posible atender, y por otra parte, la creación de las misiones en 2003 fue, en parte, una respuesta asistencial a esta demanda.

Pertenece también al registro religioso la satanización de los enemigos. Es memorable el discurso pronunciado en las Naciones Unidas que inició con la dramática expresión de que allí «olía a azufre», así como la alusión a que los obispos venezolanos «tienen al

demonio debajo de las sotanas». El enfrentamiento contra la ortodoxia católica se ha manifestado en distintas oportunidades, y con particular vehemencia cuando el proyecto de educación que quiso llevar adelante Adán Chávez como ministro de Educación comprometía la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Pero estas son situaciones anecdóticas; desde la construcción retórica del discurso el interés estriba en la manera en que el héroe se dirige al pueblo para ilustrarlo en la verdad y, sobre todo, para conducirlo a la salvación a través del amor. La noción de que la revolución es una empresa amorosa y redentora como la de Jesús constituye un elemento muy utilizado.

> «Decía ese gran venezolano que fue Argimiro Gabaldón «qué largo es este camino y qué duro», pero ese es el camino, el camino para construir es como el camino de Cristo, qué duro, pero ese era el camino, el sacrificio por los demás, el verdadero amor por los demás se mide si tú eres capaz de morir por los demás y aquí estamos los que estamos dispuestos a morir por los demás[159].»

La cita de Argimiro Gabaldón por sí misma no pareciera ser demasiado explícita. Lo importante en este caso no es la frase sino la recordación del legendario guerrillero. Es un ejemplo entre miles de los sincretismos que va creando el discurso del héroe. Un venezolano, mártir de la revolución, y Cristo quedan unidos, junto a quien habla, también dispuesto a entregar su vida. «Yo a ustedes les pertenezco, pueblo hermoso de Venezuela, porque amor con amor se paga, y yo no tengo más nada que darles que amor, entrega, trabajo, mi vida entera se las regalo», dijo el día de su primera toma de posesión, y esta consigna se ha mantenido consistentemente diez años después. En el cierre de campaña por el referendo aprobatorio de la enmienda constitucional de 2009, el discurso amoroso alcanzó altas cotas cuando dijo «yo estaré en cada mesa electoral, esperando por ti», y a continuación entonó una canción cuya letra reza «Yo te esperaré en aquel lugar»[160]. Una vez logrado el triunfo, desde el «Balcón del Pueblo», repitió «me consumo y me consumiré gustosamente al servicio del hombre sufriente, de la mujer sufriente, del pueblo sufriente. Lo digo yo tomando las palabras de San Pablo, ese guerrero de los pueblos. A partir de hoy declaro que me consumo, y me consumiré de por vida al servicio pleno del pueblo venezolano, me consumiré gustosamente, como dice San Pablo». Se trata, pues, de una eucaristía en la que el Salvador ofrece su propia vida para ser consumida en el amor por los otros. Y la analogía cristiana se reafirma al hacer el juramento ante el Padre de la Patria.

> «Hace 190 años Bolívar terminó el Discurso de Angostura «volando hacia el futuro,

> volando hacia esta época», dijo, «volando por entre las próximas edades mi imaginación se fija en los siglos futuros», dijo Bolívar hace 200 años, hace 190 exactamente, «volando por entre las próximas edades yo veo a Venezuela libre y grande, ya la veo sentada sobre el trono de la justicia, coronada por la gloria, mostrarle al mundo antiguo la majestad del mundo nuevo». Aquí estamos Padre Bolívar 200 años después mostrándole al mundo antiguo la majestad del hombre nuevo, la majestad de la sociedad nueva, la majestad del hombre nuevo y de la patria nueva[161].»

Esta promesa de amor encuentra su correspondencia en el destinatario, como lo demuestra un volante repartido en el metro de Caracas, cuyo título era «Diez razones para votar Sí en la enmienda. Diez razones para votar por Chávez»; de las diez razones, tres de ellas explicitan el tema de la vinculación sentimental entre el héroe y su pueblo: «1. Porque Chávez nos ama, y amor con amor se paga. 2. Porque Chávez nos ama y por lo tanto es incapaz de desearnos mal. 3. Porque Chávez y nosotros somos uno». El amor del héroe por su pueblo es constantemente contrastado con el odio que se le atribuye a la oligarquía. Esta operación emocional es necesaria para que toda la afectividad positiva se concentre en su persona, o en la revolución, como subrogado, y toda la negatividad se dirija hacia los enemigos del pueblo y de la revolución.

Acerca de esta unión entre el pueblo y el héroe, comenta Nelly Arenas (2006) que «la metáfora del cuerpo de la comunidad en el cuerpo del rey, que algunos filósofos políticos han utilizado para graficar la naturaleza del poder monárquico, parece encontrar sustentación actualizada en el gobierno de Chávez... Replicando una de las frases de Bolívar, el mismo Chávez ha dicho, dirigiéndose a alcaldes y gobernadores 'donde quiera que esté una de mis partes estoy completo'. En otras palabras, los poderes locales y regionales y a quienes éstos representan, son percibidos simbólicamente por el presidente como partes constitutivas de su propio cuerpo». El cuerpo como localización de la comunidad es muy sugerente. Subraya el tema crístico, ya que en el cuerpo de Cristo está la Iglesia, y los fieles son salvados por el sacrificio de un cuerpo que los simboliza a todos. «Esta identidad líder-masa –en opinión de Arenas y Gómez Calcaño (2006: 54)– deriva no de la elección en sí misma, que no es más que una ratificación, sino del acto primario fundador, la insurrección del 4F, en la medida en que ese acto interpretó la voluntad popular por medio de una sintonía que trasciende los mecanismos formales de expresión de esa voluntad, como las encuestas, la opinión formalmente expresada o el sufragio». El abandono de los sectores empobrecidos por parte del Estado generó un sentimiento de orfandad ante el poder público, y en la medida en que el Estado venezolano tiene una historia de dependencia paternal, la aparición de un líder que expresa

directamente su sentimiento de amor por el pueblo, «es capaz de construir una identidad que recupera la unidad, el sentimiento de pertenencia y fraternidad frente a una sociedad deshilachada, sin representaciones, y sin vértices» (Arenas y Gómez Calcaño, 2006: 86).

Según Castro Leiva (2005: 322), «el discurso político venezolano permanece, por efecto del historicismo bolivariano, encerrado en el encanto de la palabra y de la oratoria sublime. La retórica pasional forma parte de esa ética sentimental y garantiza un modo general de comunicación y de lograr su correspondiente persuasión. Esta cultura comunicacional, retórica y sentimental, forma parte distintiva del estilo venezolano y, sugerimos, latinoamericano». Chávez no haría entonces sino seguir este estilo sentimental del habla que se dirige principalmente a los temas de la patria mítica, donde quiera los encuentre. Los ejemplos que cita Castro Leiva (2005: 392) son aquellos que conducen a «la invocación a la grandeza de la patria, a elevar los debates, a empinarse sobre las circunstancias, a ambicionar lo grande y a identificar lo grande con lo nacional». Señala un elemento fundamental y es el cultivo por lo tanatológico. En ese sentido, el lema cubano, patria o muerte, ampliado en la Revolución Bolivariana por patria, socialismo o muerte, es más que propicio para el ejercicio de esta retórica. «El fenómeno de la ecuación excita la vanidad; el síndrome 'imitar a Bolívar', 'imitar al Ché', 'imitar a Sandino', construye muestras claras de divulgación continental de ese gusto político por lo macabro». Todas esas invocaciones son comunes en el discurso del héroe –de allí la cita de Argimiro Gabaldón y los saludos a los héroes célebres de cada país visitado. Los héroes son los paradigmas de la imitación porque sus vidas son un efecto del amor a la patria. Mas la invocación de la grandeza no es sólo para los protagonistas de la historia, el pueblo en sí es portador de la misma.

> «*Anakarina rote aunucon itoto paparoto mantoro*. El grito del pueblo venezolano se vuelve a oír, retumbando por el Valle de Caracas y por toda la geografía heroica de Venezuela. ¡Qué grandeza la del pueblo de Simón Bolívar, qué grandeza la del pueblo venezolano, qué grandeza la de ustedes! Verdaderamente, cada día amo más al pueblo venezolano. Cada día que pasa me siento y nos sentimos comprometidos nosotros con ustedes, queridos compatriotas, con ustedes, hombres, mujeres y niños de esta Venezuela renaciente, de esta Venezuela que vibra, de esta Venezuela que se levanta. Cada día me convenzo más de que bien vale la pena ser un soldado del pueblo y bien vale la pena ser un soldado bolivariano[162].»

Encontramos aquí otro sincretismo en el cual la voz indígena de los caribes («sólo nosotros somos gente») se une al pueblo de Simón Bolívar, y al pueblo revolucionario de hoy. Es el mismo «grito» que atraviesa el tiempo y une la patria. El pueblo del presente se identifica

con su ancestro indígena y con sus antepasados independentistas, ya que todos juntos representan la misma grandeza que renace, vibra y se levanta, es decir, vuelve de la muerte, del letargo, del foso, en el que se encontraba, y «nosotros» se refiere a que el héroe y los revolucionarios que lo siguen, son los mismos soldados de Bolívar. Esta es una de las múltiples formas discursivas en que el héroe cementa lo que considera estaba fragmentado. Más explícitamente:

> «El pueblo debe mirar y sentir las glorias comunes del pasado, pero, al mismo tiempo y es la segunda condición a la que quiero referirme, para que una muchedumbre sea pueblo, al mismo tiempo, en el presente, debe tener una voluntad común que lo una. Diría Simón Bolívar: «Si no fundimos la masa del pueblo en un todo, si no fundimos el espíritu nacional en un todo, la República será un caos y una anarquía». Y el pueblo, agregaría yo, dejaría de ser pueblo para convertirse, sencillamente, en una sumatoria de seres humanos que viven sin conciencia de su pasado unitario y, mucho más grave aún, sin una voluntad común que los una ante la adversidad[163].»

Afirma también Castro Leiva (2005: 351) que entre las pasiones que alimentan el discurso sentimental y patriótico, «el amor es la preferida de todos los invocadores del Padre de la Patria, y taumatúrgicamente se invoca la fuerza del amor que emana de su concepto de Unión». Por supuesto que la unión –en términos bolivarianos, la cesación de los partidos– tiene una ganancia política para el presente, pero lo que interesa destacar va más allá de esa estrategia, y se relaciona con la visualización de la patria como una unidad, como un todo, como un cuerpo; es «la masa del pueblo en un todo», la que el héroe ama, pues consagra su vida y su muerte a ella, y la que debe amarlo a él, entregando también su voluntad común. La «voluntad general» rousseaniana reverbera en este encendido discurso («Para que un conjunto de personas, decía Juan Jacobo Rousseau, entre tantos otros, sea considerado un pueblo debe tener una fuente común de la cual beber»[164]). La voluntad general será aquello que mantendrá al pueblo unido ante la adversidad, será su salvación, la vía para rescatarse de la fragmentación en que habían vivido «sin conciencia de su pasado unitario».

Como dice Rafael Tomás Caldera, citando a Teresa de la Parra (2007: 69), «el criollo *quiere siempre con dolor*. En particular, quiere a la patria con dolor. Y a tal punto identifica querer y dolor que el dolor de patria le parece la expresión más alta de patriotismo». Parte de la exaltación de este amor por la patria, es la permanente rúbrica del dolor que el héroe lleva en su alma por ver la patria destrozada, y cómo ese mismo dolor fue la causa de su alzamiento militar.

> «Este día, memorable para Venezuela marcó dolorosamente, pero marcó como muchas veces se marcan los caminos de la Historia, los caminos profundos de la Historia se marcan con esfuerzo, con sacrificio y casi siempre con dolor, pero ese dolor que queda marcado en las páginas de la Historia tiene una profunda raíz de amor, porque ningún otro sentimiento puede abonar el alma de un soldado cuando, amando su profesión, amando su familia, amando sus hijos, amando sus compañeros, decide romper una cadena y hacer dolorosamente lo que aquí, en este mismo valle, en esta misma tierra, hicimos un grupo de soldados un día como hoy, hace exactamente siete años, el 4 de febrero de 1992[165].»

Esta historia, incansablemente repetida, opera un efecto muy importante en el discurso de la unidad líder-masa. Es necesario que el pueblo comprenda que la aparición del héroe, aun cuando causara muertes e irrumpiera contra la legalidad constituida, provenía de su amor patriótico, de su reencuentro con ese pueblo que había perdido existencia en la «imaginación del colectivo». Ese acto había sido un desprendimiento generoso, y también había causado dolor en quienes se sobrepusieron al amor propio por sus hijos, su familia, sus compañeros, en aras de un amor colectivo. «Para que ellos [los descendientes] no tengan que vivir estos años oscuros que nosotros hemos tenido que vivir, para que no pasen ellos por los dolores que nosotros hemos tenido que pasar, para que haya en esta tierra –como diría Simón Bolívar– libertad, seguridad, felicidad para todos»[166].

El héroe narra incansablemente su biografía y la historia del pueblo, y al hacerlo, devela las vinculaciones de su vida personal con la colectiva, así como las que esa historia tiene entre el pasado y el futuro. Todo ello desde una óptica que es la relación frustrada de la patria con el padre Bolívar, en tanto sus deseos de libertad, seguridad y felicidad para todos fueron traicionados por las oligarquías, que arrebataron el destino del pueblo. La narración de esa historia tal y como la entiende Chávez merece un tratamiento aparte.

El relato emancipador

Las coordenadas esenciales en el discurso de la Revolución Bolivariana para sustentar el mito de la patria refundada, o si se prefiere, en estado de refundación, son las siguientes[167]:

El origen

El relato emancipador parte de un hecho general y perenne, como es la explotación y dominio del pueblo por parte de un enemigo extranjero o apátrida, oligarca o aliado de la oligarquía –es decir, antipatriótico. En ese encuentro primordial se cruzan los dos antagonistas de la epopeya: el pueblo y su enemigo.

El pueblo

Es el sujeto de la emancipación unido con su líder («Sé que nadie nos detiene, porque es que Chávez ya no es Chávez, yo no soy yo. Chávez no soy yo, Chávez es un pueblo, Chávez somos millones de seres humanos en Venezuela y contra esa fuerza nadie va a poder)». El pueblo ha sido siempre actor principal en la lucha por su libertad («Nosotros somos un pueblo de libertadores y ahora tenemos que demostrarlo de nuevo ante la historia y ante el mundo entero»). El ejército es el pueblo en armas, el pueblo patriota, como lo fue en la Independencia («Las Fuerzas Armadas Venezolanas no pueden ser otra cosa que el pueblo en uniforme y con armas»).

El enemigo

El primer enemigo de la patria fue la Conquista española que cometió el genocidio del pueblo indígena, «el mayor de los conocidos en la historia universal», y rompió sus modos de vida basados en la solidaridad para imponer la explotación capitalista de las riquezas naturales y dominar a los pobladores. A continuación, y como consecuencia de haber vencido a la resistencia indígena, el establecimiento de trescientos años de Colonia sometida al imperio

español, y la dominación de los criollos blancos sobre los indios, negros, pardos y blancos de «orilla». En tercer lugar, la oligarquía criolla republicana que traicionó los ideales de Bolívar. En el curso de su dominación tuvo lugar la aparición de la hegemonía de las potencias extranjeras. El último enemigo es el sistema democrático representativo, nacido en el pacto de Punto Fijo, que usurpó la riqueza del país mediante la corrupción y la destrucción de las conquistas del pueblo. Los actores principales de ese pacto fueron la oligarquía apátrida, los políticos, la Iglesia católica, los medios de comunicación privados, y en general, todos los movimientos e individualidades opositores aliados de Estados Unidos y del capitalismo internacional: los «pitiyanquis» y golpistas.

El héroe

Es aquel que insurge contra el enemigo en defensa del pueblo. Es el guerrero redentor y salvador, dispuesto a entregar su vida. Todo el pueblo es por sí mismo heroico en tanto es «el pueblo heroico de Bolívar», pero se distinguen los nombres fundamentales de la historia que simbolizan al colectivo. En la Conquista: Guaicaipuro. En la Colonia: Bolívar. En la República oligárquica: Ezequiel Zamora. En la democracia representativa: los mártires guerrilleros. En el presente: Hugo Chávez.

El destino

Es la refundación de la patria para que, siguiendo la doctrina bolivariana, alcance la unión y la soberanía absoluta mediante la regeneración moral y el retorno a los valores endógenos («el nacimiento del nuevo tiempo venezolano, el nacimiento de la Venezuela nueva, el nacimiento de la Venezuela libre, de la Venezuela Bolivariana que siempre hemos soñado»).

En la narración se utiliza el contrapunto entre el héroe que representa al pueblo y el antihéroe que representa el poder. El primer héroe fue Guaicaipuro y su leyenda dice así:

> «Cuentan que le mataron a su mujer y a sus hijas y le incendiaron su choza una madrugada y luego se paró, cuando vio que ya la muerte estaba allí convertida en lanzas y arcabuces y armas de un pelotón conquistador, entonces se paró y dijo, les habló para que no entendieran, además, en su lengua caribe: «Vengan, vengan invasores, para que vean cómo muere el último hombre libre de esta tierra»[168].»

Ese diálogo de Guaicaipuro con los españoles antes de morir es similar al de Tekun Umán, al de Tupac Amaru o al de Atahualpa, y «es parte de nuestro diálogo histórico; un diálogo de imposición, de dominación», que se extiende a los aborígenes de Norteamérica; «sobre esas tumbas, sobre ese grito de Guaicaipuro y sobre los restos descuartizados de Tupac Amaru se construyeron las Repúblicas que hoy llamamos, con pretensiones, los Estados modernos»[169].

La herencia heroica sigue una línea que une al cacique prehispánico con la Independencia y con la valentía de los venezolanos contemporáneos. Es una «casta», una suerte de espíritu de la raza que perdura a lo largo del tiempo. Pero no sólo los héroes y heroínas quedan unidos en la genealogía guerrera, sino también los acontecimientos. Así, en el discurso con motivo de la conmemoración del 13 de abril de 2002[170] se configura el siguiente relato.

> «¿Cómo fue que llegamos pues al 11 de abril? Por supuesto que es una historia larga, es una historia que trasciende los cuatro años del gobierno bolivariano que llevamos, es una historia que trasciende incluso los 40 años de la falsa democracia corrupta y traicionera del «Pacto de Punto Fijo», es una historia que trasciende y va más allá mirando hacia el pasado, va más allá del propio siglo XX y se remonta al siglo XIX y pudiéramos ir más atrás incluso. Hoy decía una hermana indígena ecuatoriana recordando al cacique Tupac Amarú, cuando fue asesinado por los imperialistas españoles, cuando lo descuartizaron. En el momento de su muerte, Tupac Amarú dijo: «muero pero volveré algún día convertido en millones», algo parecido dijo el cacique Guaicaipuro muy cerca de aquí cuando lo quemaron los españoles. Desde allá viene esta batalla, desde aquellos años en los cuales este continente fue invadido y nuestros aborígenes fueron atropellados por el colonialismo, no sólo español también el colonialismo inglés, el portugués, el colonialismo de entonces cercenó la vida a las culturas aborígenes y atropellaron a nuestros pueblos, desde allá viene este camino, es decir es un camino que tiene más de 500 años, hermanos y hermanas[171].»

De esta manera, los sucesos políticos de la Venezuela contemporánea provienen de un origen que, atravesando la historia de quinientos años, llega al presente en una línea directa, mediante dos movimientos recurrentes en el relato emancipador: un movimiento horizontal, sincrónico, en el que se enfrentan el héroe y el antihéroe; y un movimiento vertical, diacrónico, que enlaza las gestas ocurridas, la participación heroica, y la traición antiheroica. En el caso de Guaicaipuro su contrafigura es Diego de Losada, a quien se atribuye la fundación de la ciudad de Santiago de León de Caracas.

> «… convirtieron en héroes a los asesinos que fueron quienes fundaron estas ciudades al estilo europeo, Diego de Losada aquí en Caracas, hasta un himno tiene Diego de Losada, fue un asesino, sépanlo, fue el jefe de una partida de bandoleros y asesinos que atropellaron a los indios Caracas, que los masacraron, y le elevaron estatuas a Hernán Cortés o a Francisco Pizarro, que no fueron sino los jefes del genocidio, peores que

> Adolfo Hitler, pero mucho, mucho más grave, profundo el genocidio de aquellos siglos a cualquier otro que podamos señalar en los últimos 2.000 años y más[172].»

Paralelamente, el héroe nacional se entronca con sus pares en el resto del continente, lo que propicia la noción de unidad en las luchas. En este mismo discurso le rinde tributo a una larga lista de los héroes de la resistencia indígena. El recuento en el que se nombran los guerreros indígenas y se sintetizan sus circunstancias, finaliza con una exaltación general.

> «Que vivan todos ellos y hoy están aquí con nosotros comandando la resistencia de los pueblos del continente. Levantando la bandera de la dignidad, del heroísmo, de la leyenda del sueño y de la vida, que vivan ellos en nosotros, que vivan en nuestros hijos, que vivan en nuestros ríos, en nuestros mares, en las piedras de nuestras montañas y en lo más profundo de nuestro amor; son verdaderos héroes de nuestra historia. Pongamos pues las cosas en su lugar, hermanas y hermanos, vayamos por el mundo diciendo estas verdades[173].»

El relato desencadenó efectos pragmáticos. En 2005 la Alcaldía Metropolitana instauró la «Comisión para el estudio, la investigación y la aplicación de la historia de la Alcaldía Metropolitana», y su entonces alcalde, Juan Barreto, propuso que se investigara con precisión la fecha de la fundación de la ciudad de Caracas. La celebración conmemorativa estaba fijada el 25 de julio, por haber sido ese día de 1567 la fecha en la que se le concedió a Diego de Losada la constitución de Santiago de León de Caracas. Los investigadores concluyeron que algunas cartas del rey documentaban la sucesión de las tierras de Guaicaipuro, y el año 1567 se estableció como fecha de su asesinato. El cacique fue declarado Guerrero Antiimperialista[174]. Otros efectos del discurso pudieran ser la hostilidad contra los monumentos escultóricos que hacen referencia a la Conquista, como fue la desaparición en Puerto La Cruz de la estatua de Cristóbal Colón en 2001, cuando fue demolida la plaza identificada con su nombre, y el vandalismo ejercido contra el grupo escultórico de Rafael de la Cova[175], denominado *Colón en el Golfo Triste*, situado en el Paseo Colón de Caracas, en 2004; en este caso la estatua fue colgada y arrastrada como si se tratara de una ejecución[176].

El discurso antiespañol colonial sigue las mismas líneas que el relativo a la penetración y conquista del territorio, y no añade nada que valga la pena reseñar. Por el contrario, el discurso antipaecista es de gran significación. Así como Guaicaipuro entró al Panteón, en distintas oportunidades Chávez ha mencionado la posibilidad de sacar

a Páez. De modo que si el primer par antitético del relato lo conforman Guaicaipuro-Diego de Losada, como representantes de dos culturas y dos pueblos enfrentados, el segundo corresponde a Bolívar-Páez, o bolivarianismo y antibolivarianismo, y se prolonga en el tercer par, Zamora-oligarquía [indistintamente la oligarquía conservadora (Páez) o la liberal (Antonio Guzmán Blanco)]. El cuarto par lo conforman Cipriano Castro-Juan Vicente Gómez, y el quinto, el «puntofijismo» y la Revolución Bolivariana, que implícitamente son representados por Carlos Andrés Pérez, el presidente contra el cual insurge el Movimiento Bolivariano 200, y Hugo Chávez. En la medida en que tanto Pérez como su partido han perdido la importancia política que tuvieron en el pasado, de la misma manera que otros líderes de la democracia representativa, Chávez busca permanentemente antihéroes a los cuales enfrentarse, pero, al no encontrarlos en el ámbito doméstico, son proyectados en el exterior, siendo sin duda el más popular en su discurso George W. Bush[177].

Examinemos con más detalle el segundo y tercer par, que pueden ser vistos simultáneamente en la medida en que el antiheroísmo está representado en ambos por Páez o el paecismo, y el heroísmo por Bolívar y Zamora. La siguiente sería una de las versiones más completas del juego de héroes y antihéroes, que se repite con pequeñas variantes.

> «A Bolívar no lo expulsaron de aquí los españoles, no. Él, con el pueblo, echaron de aquí a los españoles, pero después, la oligarquía venezolana echó de aquí a Bolívar y tuvo que irse a morir allá, en las costas del Caribe colombiano en Santa Marta. Esa misma oligarquía mandó a matar al Mariscal Antonio José de Sucre, el único General de su tiempo que podía calzar las botas de Bolívar. Muchos otros traicionaron la revolución y se unieron a los poderosos, se unieron a la oligarquía, entre ellos un hombre al que respeto mucho como guerrero, como soldado, como General, como combatiente; me refiero al Centauro, a la Primera Lanza del Mundo, como llamó un día Bolívar a José Antonio Páez. Páez fue grande como soldado, pero como político fue rodeado por la oligarquía y llegó a traicionar los postulados bolivarianos. Esa es la verdad. La lanza de Páez se puso después al servicio de los enemigos de la patria y eso fue una de las causas de la tragedia del siglo pasado. El mismo General Páez, en sus Memorias, porque el General Páez vivió muchos años y murió anciano en Nueva York. Él escribió unas largas Memorias. ¿Y saben, compatriotas de Capacho, del Táchira de Venezuela?, una de las cosas que el General Páez escribió en las últimas páginas de sus Memorias. Dice así: «Yo, José Antonio Páez, de los Libertadores de Venezuela, General en Jefe, ex-Presidente de la República varias veces, declaro al final de mi vida, anciano ya, que hubiera preferido morir en un campo de batalla», porque se dio cuenta ya anciano que había traicionado aquello por lo que había luchado junto a Bolívar, junto a Sucre y junto al pueblo de Venezuela. Echaron atrás la revolución, la traicionaron, la desviaron y le entregaron la patria a la oligarquía que la destrozó, a esta IV República que nació sobre las cenizas de Bolívar en 1830 y que hoy está muriendo[178].»

Vemos aquí los principales elementos de la narración. Bolívar,

como héroe principal, derrota a los españoles, pero no alcanza a cumplir la totalidad de su misión porque se interpone la oligarquía, que, a través de Páez, lo expulsa. El respeto por el Centauro es perdurable, por su cualidad de gran guerrero, pero políticamente es considerado un traidor, y aparentemente, en ese comentario de sus memorias, se arrepintió de ello. Esa oligarquía sigue un hilo de continuidad desde 1830 hasta el presente, cuando concluye gracias a la llegada de un nuevo héroe que recoge las banderas de Bolívar. La razón por la cual la oligarquía logró rodear a Páez estriba en que, a pesar de haber sido un gran guerrero, carecía de conceptos revolucionarios, y cuando eso ocurre, las figuras que se han destacado en la revolución, quedan en manos de los enemigos históricos[179]. Ahora bien, ¿por qué ocurre la traición a Bolívar? Porque «los agarró el diablo, las ambiciones, las bajas pasiones, algunos se vendieron, terminaron multimillonarios, dueños de grandes extensiones de tierra y dueños de esclavos, mientras Bolívar terminó muriendo con una camisa rota, él que nació en cuna rica, cual Cristo»[180]. La referencia a Bolívar en términos pasionales («lo acuchillaron, lo traicionaron»), que evocan los sufrimientos físicos de Jesús, subraya el carácter patético del discurso. A la traición oligárquica hay, sin embargo, que añadir los errores del pueblo, porque «los pueblos de Nueva Granada terminaron creyendo en Santander; creían en Santander y no creían en Bolívar. Los pueblos de Venezuela terminaron creyendo en Páez y no creían en Bolívar, es decir, terminaron creyéndole a los traidores y terminan echando a sus Libertadores. ¡Qué tragedia! Por eso es que yo digo que nosotros hoy estamos pagando la cruz, estamos cargando nuestra cruz, es una cruz de 200 años»[181]. Se trata aquí de una advertencia a sus seguidores, de que no se dejen engañar por sus enemigos y se vuelvan a confundir. La traición a Bolívar podría repetirse en el presente. En esto la historia como oráculo y como moraleja es de suma importancia. El héroe no le enseña la historia al pueblo con un propósito meramente didáctico sino político, a fin de que comprenda su destino y distinga a los héroes de los antihéroes; este discurso fue pronunciado en uno de los aniversarios del 4 de febrero, de modo que pudiera establecerse la vinculación de ese día con la historia pasada. En esta conmemoración la significación de la fecha extiende su territorio hacia el pasado y el futuro.

> «El 4 de febrero recoge la bala de San Carlos que aniquiló el sueño de Ezequiel Zamora. El 4 de febrero recoge, incluso, mucho más allá, el grito del Cacique Guaicaipuro cuando por aquí muy cerca por estas montañas le dijo a los españoles imperialistas, cuando iba a morir, vengan españoles; eso fue aquí mismo en estas montañas, vengan españoles, vengan para que vean cómo muere el último hombre libre de esta tierra. Ese grito de Guaicaipuro resonó también el 4 de febrero de 1992. El 4 de febrero de 1992 también retumbó el canto de las Queseras del Medio[182], también retumbó el grito de

> Zamora: «Tierras y hombres libres, elecciones populares y horror a la oligarquía»; también retumbó el grito del Mariscal en Berruecos: «¡Ay balazo, ay Cumaná quién te viera!»; el 4 de febrero retumbó el llanto de Simón Bolívar, cuando dijo: «Dios mío he arado en el mar»; el 4 de febrero retumbó el lamento del general Bolívar, cuando dijo: «Dios mío cómo saldré de este laberinto». Todo eso retumbó aquellas horas del 4 de febrero de 1992, por eso es una fecha para la historia, es una fecha para la dignidad de un pueblo, es verdaderamente el día de la dignidad nacional, el 4 de febrero de 1992. ¡Y para siempre![183].»

Ya esta vinculación entre la Independencia y el golpe de Estado había sido reafirmada en el discurso de toma de posesión en el Congreso.

> «Señores del mundo, señores del continente, los militares rebeldes venezolanos del 92 hicimos una rebelión que fue legitimada, sin duda alguna, no hoy porque yo soy Presidente ahora de Venezuela, sino que al día siguiente de la rebelión, mucho más del porcentaje que me trajo aquí de apoyo popular apoyó aquella rebelión militar[184].»

Pero, ciertamente, no era solamente él quien pensaba de esa manera. Dicen Arenas y Gómez Calcaño (2006: 103) que, de acuerdo a las investigaciones de psicología social de Maritza Montero, «El mito Chávez bebe de la fuente del mito original del Libertador como héroe sagrado y nos devuelve la figura del militar golpista como continuador del ideario de Bolívar… transformado así en su descendiente»[185]. El militar rebelde, ¿no lo fue también Simón Bolívar? ¿No constituyó la Independencia un alzamiento armado contra el poder constituido? Esas son las premisas que sustentan este imaginario retrospectivo en el que los tiempos míticos y las circunstancias contemporáneas se confunden. Los militares rebeldes de 1992 actuaron con el mismo principio que los independentistas.

> «Aquellos hombres asumieron con coraje una responsabilidad y el joven coronel Bolívar, en discurso memorable también del 3 de julio… se levantó en las barras, apoyado por la Sociedad Patriótica liderada por Miranda y apoyado por el pueblo en las calles, y le dijo a los timoratos, a los que no se atrevían a declarar la Independencia… «La Sociedad Patriótica respeta al Congreso pero el Congreso debe oír a la Sociedad Patriótica». Esto es bien apropiado que hoy lo oigamos casi 200 años después[186].»

Con estas palabras quería destacar, una vez más, que la Independencia, como el alzamiento de 1992, fueron actos de responsabilidad y coraje que no podían juzgarse por las leyes del Congreso. En la conmemoración del 4 de febrero en 2003 se había

agregado otro detalle, y es que hay un Bolívar «verdadero»; en consecuencia, debemos suponer que hay otro «falso». Éste, el verdadero del cual se habla, pertenece al pueblo, es revolucionario, y resucitó.

> «El verdadero Bolívar, el Bolívar del pueblo, el Bolívar revolucionario, renació el 4 de febrero de 1992, salió de la oscuridad, salió de la tumba y está aquí con nosotros, hecho pueblo, como dijo Pablo Neruda: «Volveré cada 100 años, cuando despierten los pueblos». La madrugada del 4 de febrero volvió Bolívar el verdadero[187].»

Pareciera el discurso referirse al Bolívar que es objeto del culto pagano, provisto de cualidades reivindicadoras y mesiánicas, y que, aun cuando no se menciona la diferencia entre ambos cultos, el hablante sabe a qué se está refiriendo, y el destinatario también. Esta condición de *estar* con el pueblo, y de *ser* el pueblo, no es exclusiva de Bolívar; la comparte con otros héroes independentistas y con los caciques preindependentistas, todos guerreros de la misma lucha.

> «Lo más grande de esto es que ustedes han hecho un milagro ante la historia, ha resucitado el pueblo de Bolívar, eso sí es lo importante, ha resucitado de nuevo una vez más los que aquí batallaron contra España y la derrotaron el 11 de abril de 1817[188], como el indio aquel, el indio aquel Atahualpa cuando lo estaban picando en pedazos los españoles, el indio lanzó una profecía que hoy se está cumpliendo en América del Sur, cuando él sintió que moría dijo «Hoy muero pero algún día volveré hecho millones». Ha vuelto Atahualpa, ha vuelto Guaicaipuro, ha vuelto Tupac Amaru, ha vuelto Tecum Umán, ha vuelto Manaure, hemos vuelto, aquí estamos. «Dicen que viene caliente pero trae en la gualdrapa un arsenal de caricias para sembrar en la patria»[189]. Es Bolívar que ha vuelto, es Sucre que ha vuelto y están hecho pueblo, pueblo bonito y bello; es Abreu de Lima que ha vuelto, son ellos que han vuelto y nos han dado el alma y la fuerza para hacer lo que estamos haciendo y, además, lo que nosotros estamos haciendo no es nada todavía, lo que nosotros hemos hecho hasta ahora en estos cinco años es apenas el preludio de lo que haremos. Estamos apenas comenzando, dando los primeros pasos de la proeza que haremos en los próximos 100 años, hasta el 2100 por allá estaremos construyendo esta patria, haciendo realidad la utopía de Bolívar aquí, entre aquel mar, entre este río y el otro río y la selva y el otro río y el otro mar y las montañas aquellas nevadas de los Andes, con esta brisa, con este amor lo haremos[190].»

Para terminar con el par Bolívar-Páez, valga la oportunidad de incluir una nueva hipótesis en la traición del antihéroe, quien «murió rico, y ademas *speaking english in New York*. Sí, los Estados Unidos compraron a Páez. Bolívar chocó con los gringos. Páez se abrazó a ellos. Igual hizo Santander en Bogotá, Santander se abrazó con los gringos, y las oligarquías de entonces se abrazaron con el poder del imperio, como hoy siguen abrazadas al poder del imperio, casi 200

años después»[191]. Al parecer se produjo otro efecto pragmático del discurso cuando, en 2005, el monumento del general José Antonio Páez en Valencia fue bajado de su pedestal. Sin embargo, aun cuando Páez queda señalado como corrupto, imperialista y traidor antibolivariano, su gloria como guerrero es imperturbable, así como su estrategia militar, que tiene aplicaciones en el presente.

> «Pablo Morillo, de los mejores generales españoles de la época, vino aquí a esta sabana y aquí lo derrotó el genio de Páez y la heroicidad del pueblo apureño... He allí ejemplo, señores generales y almirantes, de lo que estamos trabajando ahora: la guerra asimétrica. Contra el imperialismo, guerra asimétrica. No nos gana en guerra asimétrica, nunca[192].»

La genealogía heroica y antiheroica continúa con el tercer par Zamora-oligarquía.

> «¿Quién se opone a esto? Que salgan los «negativos». Vamos a llamarlos así, «los negativos»... ¿No será que los negativos son los herederos directos de los que expulsaron a Bolívar? Porque ustedes saben que la historia no se divide en compartimientos... Entonces me pregunto: ¿No será que la oligarquía conservadora –así la llamaban en su tiempo– que expulsó a Bolívar de Venezuela, y Bolívar tuvo que irse a morir en Santa Marta casi solo, traicionado y olvidado, no por el pueblo que lo adora y lo ha adorado 200 años y lo adorarán 1.000 siglos más; traicionado por una oligarquía, rodeado por una oligarquía, lo mandaron a matar a Bolívar? Mataron al Mariscal Sucre en Berruecos, se adueñaron de la Nación, se adueñaron de las tierras. Y por eso fue que vino Zamora después, 20 años después surge la Guerra Federal con Zamora al frente de las huestes federales. Es la misma historia. Yo me pregunto: ¿No será que ustedes señores negativos representan y son –vamos a hacer un estudio genealógico, ¡ah! el Ministro de Ciencia y Tecnología– es posible que consigamos en el árbol genealógico, estudiando la historia a ver dónde terminan, cuál es la trayectoria? Es posible que consigamos eso ahí. Yo creo que sí, o por lo menos es la idea. A lo mejor son los mismos, la continuación pues[193].»

En razón de esto, la actuación de Ezequiel Zamora en la Guerra Federal surge como continuación de la lucha bolivariana. El pueblo campesino siguió a Zamora porque se sentía traicionado por la IV República, es decir, la República oligárquica. Además, Zamora fue uno de los primeros socialistas utópicos de Venezuela; en sus proclamas, su pensamiento y su acción se puede descubrir «el aliento de aquella corriente socialista que ya andaba cogiendo caminos en el país. Ahí hay nutrientes de un pensamiento de avanzada en Zamora, de un profundo contenido social, revolucionario hasta los tuétanos y bolivariano. Zamora, entre otras cosas, planteaba volver a unir a Venezuela y a Nueva Granada, en 1858»[194]. Estas proposiciones que pueden parecer un tanto extraviadas no son, sin embargo, un

mero producto de la interpretación histórica de Hugo Chávez. La tesis de un Zamora revolucionario está presente en la historiografía marxista venezolana desde tiempo atrás[195]. Manuel Caballero (2007b: 202) considera que en la creación del mito de Zamora se destacan dos hechos; el primero es que el caudillo, al igual que Bolívar, despertó un sentimiento popular, siendo proclamado después de su muerte «General del Pueblo Soberano». Y el segundo es que el mito del Zamora socialista, o agrarista, fue inspirado en las lecturas de Plejanov. «Los primeros marxistas venezolanos, cuando no venían directamente de México, estaban deslumbrados por la primera gran revolución de ese siglo y trasplantaron situaciones y personajes. Sobre todo, buscaban desesperados una revolución campesina, agraria, en nuestra historia... Y en una hazaña de prestidigitación ideológica, sacaron del sombrero a la Guerra Federal y a Ezequiel Zamora».

Al igual que Bolívar y Sucre, Zamora es también víctima de la traición. Cuando cae asesinado en San Carlos por una «bala traicionera», los oligarcas negociaron la revolución en el Tratado de Coche de 1863. «Zamora nunca hubiese negociado la revolución, por eso lo mataron, y luego leyeron otro y firmaron un tratado con la oligarquía y se acabó la revolución y lo que hubo fue un cambio de nombre, la oligarquía conservadora se fue y llegó la oligarquía liberal... y así venimos dando tumbos por 180 años, y aquí estamos hoy en la misma batalla; esta revolución no es negociable, ni se va a negociar»[196]. Puede observarse que no solamente continúa la doble genealogía bolivariana-heroica-popular versus antibolivariana-traidora-oligárquica, sino que también las situaciones de la historia se repiten y llevan a las mismas coyunturas, de modo que la revolución latente en el pueblo encuentra los mismos escenarios y los mismos actores.

> «Eso es verdad [que Bolívar ha vuelto y está hecho pueblo] y por eso es que la oligarquía reacciona como las serpientes, porque los oligarcas de hoy son los mismos de ayer, con otros rostros y con otros nombres, y los bolivarianos de hoy, somos los mismos de ayer con otros rostros, y con otros nombres, pero somos los mismos luchadores por la Independencia, por la dignidad, por la libertad y por la igualdad para nuestro pueblo. No podrán con nosotros. En esta ocasión sí es verdad que se les acabó el pan de piquito. Si en aquella ocasión traicionaron a Bolívar y lo expulsaron de Venezuela, y mandaron a asesinar, le metieron una bala traicionera a Ezequiel Zamora y echaron por la borda los sueños zamoranos, los sueños de un pueblo, ahora sí es verdad, será por eso que dice el dicho: «A la tercera va la vencida»[197].»

Este tercer intento es, por supuesto, la Revolución Bolivariana que de ese modo se coloca en la historia venezolana como el tercer momento revolucionario. Al igual que vimos con relación a la

moraleja que debe extraerse de la traición a Bolívar, la perpetrada contra Zamora comporta también «una enseñanza permanente sobre el problema del liderazgo». Después de su muerte, el ejército popular perdió la cohesión y se dispersó, siendo esto la causa de que la Guerra Federal fuese tan larga, y se produjese un pacto entre la oligarquía conservadora y la oligarquía liberal; de modo que es muy posible que los asesinos fueran sus propios partidarios.

> «No hubo nadie que lo reemplazara, porque la voluntad colectiva de lucha dependía todavía estrechamente de su liderazgo. No había un desarrollo suficiente de la voluntad colectiva, de la conciencia revolucionaria que permitiera continuar la guerra tras los grandes objetivos, tras el horizonte estratégico de una sociedad de iguales. Lo que ocurrió tres años después fue una nueva frustración de la esperanza colectiva[198].»

Este discurso fue pronunciado poco después de que su propuesta de reforma constitucional fuese derrotada en el referendo del 2 de diciembre de 2007; en esa reforma, entre un variado número de modificaciones, se incluía la reelección indefinida para la Presidencia. La derrota fue por un pequeño margen pero transitoriamente colocó en riesgo la oportunidad de Chávez de seguir en el poder después de 2012, de modo que, al relatar cómo el pueblo se dispersó y frustró su esperanza revolucionaria con la desaparición física de Ezequiel Zamora, estaba también enviando un claro mensaje de que su desaparición del poder traería consecuencias similares. En la medida en que la historia es una repetición de coyunturas que representan siempre la lucha entre el bien y el mal, el pueblo y la oligarquía, los bolivarianos y antibolivarianos, las enseñanzas también son «permanentes».

El cuarto par dicotómico, Cipriano Castro-Juan Vicente Gómez, correspondiente a las primeras décadas del siglo XX, aunque no tiene la misma importancia que los anteriores, vale la pena reseñarlo por la continuidad discursiva que implica y su revitalización en el presente. En diciembre de 2008 se inauguró en el Museo de Bellas Artes una muestra con el título *Antiimperialismo y soberanía en tiempos de Cipriano Castro*, auspiciada por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura y el Centro Nacional de Historia. El ministro de Cultura declaró que 2009 será el «Año de la lucha antiimperialista de Cipriano Castro», con el propósito de «sembrarlo en la memoria de los venezolanos para siempre». Señaló también el ministro la gran coincidencia entre los argumentos que se usan contra el presidente Chávez para ridiculizarlo, con los que se utilizaron contra Castro. Por su parte, el director del Centro Nacional de Historia expresó que una tarea de la Revolución Bolivariana es reivindicar a los personajes que

han sido maltratados por la historiografía. La leyenda «negra» contra su figura es consecuencia en gran parte de los intereses de las empresas trasnacionales que se vieron afectadas por las medidas nacionalistas del gobierno de Castro, y provocaron una campaña internacional para derrocarlo[199]. Las piezas de mayor valor de la muestra son la célebre proclama de Castro de 1902 («La planta insolente del extranjero ha profanado el sagrado suelo de la patria...»), y el cañón del castillo de San Carlos en el lago de Maracaibo, que impidió la entrada de un buque alemán. Exponemos brevemente las causas de este conflicto.

Inglaterra y Alemania presionaron a Venezuela para que ejecutase el cumplimiento de sus compromisos financieros con la deuda externa, pretendiendo de manera unilateral el cobro inmediato de sus cuentas. Ante la negativa de Castro se produjo el bloqueo a las costas venezolanas por parte de las armadas de Inglaterra y Alemania, uniéndose poco después Francia, España, Bélgica, Holanda y México. Castro ordenó la preparación del ejército para responder a la confrontación y obtuvo grandes manifestaciones de apoyo que fortalecieron a su gobierno. Finalmente se logró el cese del conflicto mediante la intervención de Estados Unidos y la firma de los protocolos de Washington en 1903[200]. Lo sucedido se relata de la siguiente manera:

> «... aquel caballero dijo «este es un país que se respeta. Este es un país que tiene sus leyes, es un país que se va a reorganizar, no podemos seguir pagando la deuda externa, no tenemos cómo pagarla, el país está partido en pedazos, las corrientes mundiales quieren adueñarse del país» y bloquearon a Venezuela. Y lanzó una proclama extraordinaria que comienza diciendo: «La huella insolente del extranjero ha hollado el suelo sagrado de la patria» y entonces comenzó don Cipriano Castro a organizar la Hacienda Pública Nacional que no existía y a dar la idea y crear la administración nacional, el Estado y las instituciones que son fundamentales para el Estado y entre otras, una Fuerza Armada, así fue como comenzaron a nacer nuestras escuelas: la Militar reinaugurada en aquellos años; la reforma militar; la disciplina, la moral, la mística[201].»

Debe notarse que, al impersonar el discurso de Cipriano Castro, lo hace con expresiones que él ha utilizado frecuentemente; «éste es un país que se respeta» o «Venezuela se respeta» son frases que aparecen una y otra vez en sus alocuciones, así como la noción de que «el país está partido en pedazos». De este modo se produce una suerte de identificación retrospectiva en la que don Cipriano hablaba antes como lo hace hoy Hugo Chávez. Pareciera esto sugerir no sólo que el discurso se inspira en algunos personajes del pasado como guía ideológica, sino que también su pensamiento inunda ese pasado y se proyecta hacia atrás para darle mayor sustentación. Como Chávez

hablaron los hombres que quisieron salvar a Venezuela, sería la conclusión.

En 2003 los restos de Cipriano Castro fueron trasladados al Panteón Nacional. Esta reivindicación tiene para Chávez antecedentes biográficos. Cuando Castro realizó la invasión de la Revolución Liberal Restauradora que lo llevó al poder en 1899, el bisabuelo de Chávez, Pedro Pérez Delgado, Maisanta, lo apoyó, fue nombrado coronel, y enviado a Sabaneta como jefe civil y militar. Una vez Gómez en el poder, Maisanta se alzó en una guerrilla y abandonó sus tierras; estas le fueron confiscadas por el gobierno, y posteriormente pasaron de mano hasta pertenecer a la familia Azpúrua[202]. De acuerdo a los relatos de su abuela Rosa, Ezequiel Zamora había acampado en ese lugar (Blanco Muñoz, 1998: 49). En 1999 Chávez conmemoró los cien años de la Revolución Restauradora en Capacho, estado Táchira, lugar de nacimiento de Cipriano Castro. Dramáticamente narró los acontecimientos de entonces, que siguiendo el patrón ya comentado en cuanto a la circularidad de la historia, se parecen al momento presente.

> «Fue así, en ese escenario, cuando desde aquí, desde esta misma montaña, salieron 60 hombres, el jefe se llamaba Cipriano Castro, capachero. Y el segundo jefe se llamaba Juan Vicente Gómez. Con 58 hombres se fueron de aquí, un día como hoy hace 100 años, debajo de este mismo sol, delante de esta misma montaña. Se fueron y estoy seguro que cuando se fueron, ellos no pensaban que iban con ese movimiento, hacia Caracas, a cambiar la Historia de Venezuela. Porque así son las revoluciones. Las revoluciones no se planifican, ellas tienen su propia ley histórica. Las revoluciones nacen como los volcanes porque se van madurando las condiciones de la historia hasta que revienta la revolución y son los hombres los que la toman o no la toman. Somos los hombres los que la interpretamos o no la interpretamos. Somos los hombres los que nos vamos nadando con la corriente de la revolución o los que ingenuamente pretendemos detener una revolución cuando se desata con su propia fuerza histórica[203].»

De acuerdo con esto, la primera oportunidad de una revolución nacionalista del siglo XX ocurrió con Cipriano Castro, quien, por su patriotismo enfrentó los poderes transnacionales que ya se habían hecho presentes en América Latina y, en consecuencia, fue objeto de desprecio por parte de los historiadores de la oligarquía, que lo apodaban El Cabito[204].

> «Así como a Páez lo mareó y lo sedujo la oligarquía, con Castro no pudieron, pero con Juan Vicente Gómez sí. Se puso a las órdenes de la oligarquía criolla e internacional, le dio un golpe de Estado a su compadre, y en poco tiempo las trasnacionales obtuvieron las concesiones petroleras. Doscientos años después de aquel gran intento, sublime intento de comienzos del siglo XVIII, XIX, XX, XXI. Nos toca a nosotros ahora. Es nuestro chance. Falló el primero, falló el segundo. Hay un dicho muy viejo que dice: «A la tercera va la vencida»[205].»

Castro no se dejó «marear» por la oligarquía y murió en el exilio. Gómez se entregó a ella y gobernó veintisiete años. En muchas oportunidades el héroe ha advertido que nunca se dejará imponer los deseos de los oligarcas, cueste lo que cueste. De acuerdo con su interpretación, Castro pretendió establecer un modelo político «independiente y soberano», pero los banqueros contrarrevolucionarios, representantes de la oligarquía antibolivariana, conspiraron en su contra y compraron armas para montar una rebelión llamada Revolución Libertadora, dirigida por el banquero Manuel Antonio Matos. Curiosamente en las pancartas de la exposición de 2009 estos acontecimientos se atribuyen a las «maquinarias oposicionistas», que es la expresión utilizada por el chavismo para denominar a los opositores.

> «Vean ustedes cómo se confabularon desde dentro y desde fuera contra aquel gobierno, que lo que quería era ser nacionalista y soberano. Cipriano Castro decía, por ejemplo, que él no podía pagar la deuda externa cuando el país estaba muerto de hambre, no había trabajo y los campos estaban arrasados, y Cipriano Castro decía que las inversiones internacionales tenían que venir sí, pero sometidas a las leyes nacionales y al interés nacional, como tiene que ser. Como tenía que ser entonces, como tiene que ser hoy y como tiene que ser siempre, soberanía, soberanía, y más soberanía[206].»

De nuevo estas son correspondencias con el presente, en tanto la Revolución Bolivariana ha insistido en la necesidad de modificar sustancialmente las relaciones con las inversiones internacionales, fundamentalmente las petroleras. Se trata de un cierto uso del principio de autoridad. Si Castro, un soldado nacionalista, pensaba así, ello de alguna manera sustenta lo que se dice ahora; pero, igualmente pudiera tratarse de una operación retrospectiva: Castro, desde 1902, coincidía con Chávez. «Desde aquí Cipriano Castro resistió la embestida de la oligarquía criolla: se enfrentó a los amos del valle, a los terratenientes; se enfrentó a esa oligarquía antibolivariana y apátrida».

Para comprender mejor el discurso a continuación, es necesario tomar en cuenta qué ocurrió en 2004, año de gran confrontación entre la Revolución Bolivariana y las fuerzas de oposición. En agosto se realizó el referendo revocatorio contra el Presidente, organizado por la Coordinadora Democrática, entidad que, desde 2002, agrupaba en alianza táctica a los partidos, grupos de opinión e individualidades opositoras. La derrota en el referendo significó su desaparición. En este discurso con motivo del aniversario del 4 de febrero, Chávez insiste en que, cuando los imperialistas españoles se fueron de Venezuela, quedó la oligarquía criolla, que había derrotado el proyecto bolivariano, el proyecto de Sucre, de Simón Rodríguez, y de

Zamora, para imponerle al pueblo su propio proyecto, y esa oligarquía es la misma que enfrentó a Castro. Como los banqueros «no le querían prestar una platica», los hizo venir con una patrulla militar, los amarró uno con otro, los hizo pasear de esa manera por Caracas, y luego los envió a la cárcel de La Rotunda. «La platica» no era para el Presidente sino para darles créditos a los agricultores; finalmente consiguió el préstamo, pero la oligarquía comenzó a conspirar en su contra.

> «Cualquier parecido con la realidad de hoy es pura coincidencia, y si ustedes ven hasta los apellidos, los apellidos se repiten, ¿no?, bueno, son la herencia de algunos.
>
> »... algo así como hoy ocurre con alguna gente que se organiza para instalar una dictadura pero, sin embargo, llaman a eso Coordinadora Democrática... Pero vean que es el mismo cuento, es el mismo juego, somos los mismos actores sobre el mismo escenario, cambiamos de rostro, un poco las voces a lo mejor, ya no andamos a caballo... Bueno, la supuesta Revolución Libertadora no era otra cosa que una insurrección oligárquica con mucho dinero, mucho dinero y periódicos, no había televisión en ese tiempo, sabemos, pero había periódicos, y había influencia internacional también porque ya el petróleo había aparecido en Venezuela[207].»

En su criterio Cipriano Castro comenzó a perfilar un proyecto nacional de desarrollo, cobrando impuestos, apoyando a La Petrolia, una compañía petrolera venezolana en los Andes, y preparando personas para su gerencia, «tratando de ponerle freno a la avaricia transnacional petrolera que ya se cernía sobre Venezuela». Es entonces cuando Juan Vicente Gómez se compromete con las transnacionales y la oligarquía nacional, y aprovechando un viaje de Castro a Europa por motivos de salud, da un golpe de palacio. Juan Vicente Gómez acomete la tarea de fortalecer la IV República, con un gobierno elitesco, antipopular, entregado a la oligarquía criolla, que le permite obtener «la paz gomecista»; con el apoyo del petróleo fundó la Fuerza Aérea y armó el ejército con ametralladoras y fusiles modernos. Entonces, su bisabuelo Pedro Pérez Delgado, Maisanta, tuvo que abandonar la lucha, y le dijo a sus compañeros: «No, compadre, así no podemos, lanza y caballos contra ametralladora, así no podemos». Una vez Gómez en el poder entregó las concesiones petroleras sin pedirles nada a cambio. «De aquí se llevaron el petróleo y la gasolina regalados para financiar el gran movimiento industrial del norte y para financiar el movimiento de ejércitos completos... esa fue una de las grandes proezas de Juan Vicente Gómez, entregó el país y fortaleció la IV República, la República de la oligarquía». Al igual que en el caso de Ezequiel Zamora, debe decirse que estas interpretaciones no están demasiado lejos de las que ha propuesto la historiografía marxista tradicional.

La saga de las traiciones continúa, con un «paréntesis de

dignidad» que se le concede a Isaías Medina Angarita, derrocado precisamente porque intentó hacer algunos cambios en la relación con las transnacionales. El tema del petróleo es, obviamente, fundamental en la política del siglo XX venezolano, y la similitud entre Castro y Chávez estaría en su lucha contra quienes quieren apoderarse de sus fuentes.

> «… así como tumbaron a Cipriano Castro hace casi 100 años para adueñarse del petróleo que estaba comenzando a brotar de la tierra por allá en La Petrolia, en el Táchira, unos años después en El Barroso, igual quieren derrocarnos a nosotros para adueñarse del petróleo de los próximos 200 años[208].»

De esta forma queda trazada la genealogía heroica-antiheroica de Venezuela desde 1830 hasta 1958. A partir de allí comienza el quinto par antagónico entre el llamado «puntofijismo», y la Revolución Bolivariana, que repite la misma dirección discursiva.

> «Claro que cuando juré no lo hice en vano, aquella expresión que me salió del alma: «esta moribunda Constitución» pues lo estaba haciendo a plena conciencia, porque la Constitución de 1961 no era otra cosa sino el paraguas debajo del cual se cobijaron los partidos del Pacto de Punto Fijo, los seudo líderes, los que llegaron aquí montados en la esperanza popular después del 23 de enero de 1958 y traicionaron una vez más la esperanza del pueblo venezolano. Esa Constitución sólo sirvió para que las élites venezolanas, las élites políticas del pasado, las élites económicas de siempre y los poderes internacionales hegemónicos se adueñaran del país y echaran por la borda la esperanza popular y así pasaron los años 70 y así pasaron los años 80 y así pasaron los convulsionados años 90 y 40 años, desde 1958 hasta 1998, 40 largos años de saqueo que no fueron sino continuación de los 50 años precedentes, porque en verdad fueron 90 años[209].»

En el discurso pronunciado con motivo de la aprobación de la Constitución Bolivariana afirmó: «hoy ha terminado una República antibolivariana, una República que nació al influjo nefasto del asesinato del Mariscal de Ayacucho Antonio José de Sucre, una República que nació al influjo nefasto de la traición a un pueblo: el pueblo venezolano»[210]. La traición de las oligarquías continúa en el presente, particularmente en 2002 cuando se produjo el paro petrolero, y los acontecimientos de abril de ese mismo año[211].

> «El asunto esencial es que estas cúpulas oligárquicas, es que estas cúpulas podridas y corruptas, con sus aliados, sobre todo, los medios de comunicación social con algunas excepciones, y las cúpulas enriquecidas de Fedecámaras y las cúpulas de los partidos políticos del Pacto de Punto Fijo y sus aliados, lo importante que debemos saber es: que está en marcha una conspiración para tratar de derrocar al gobierno bolivariano y

revolucionario, eso sí es lo importante[212].»

La política petrolera, que constituyó el motivo central de la traición de Gómez, se profundiza en el presente, ya que «cuando estaban mandando aquí estos fascistas, cuando aquí mandaba el Pacto de Punto Fijo, habían comenzado a privatizar Petróleos de Venezuela y eso es lo que ellos quieren hacer… ese es el proyecto de los golpistas; ese es el proyecto del fascismo, el neoliberalismo fascista»[213]. Debe notarse que, entre la democracia representativa del período 1958-1998 y el neoliberalismo y el fascismo, se construye una ecuación que no resistiría ni el más desfavorable de los análisis políticos y económicos, pero lo que interesa al discurso es la satanización del pasado. El pasado, en su conjunto, debe ser visto con horror, por ser el reino de la oligarquía, y en tanto los términos de neoliberalismo y fascismo inundaron el lenguaje político venezolano como expresiones del terror, sin atender a las gruesas diferencias conceptuales entre ambos, son utilizados aquí como sinónimos del pacto de Punto Fijo. Una vez más insistiremos en que la interpretación de la historia que Chávez expone no es totalmente de su autoría. La lucha armada contra el pacto que dio origen a la democracia venezolana, conducida por el PCV y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), tuvo como argumento fundamental el mismo concepto de la traición al pueblo y la derechización de la democracia. Pero, sin duda, es Chávez quien le da una inserción histórica de mayor alcance. Citamos en extenso un fragmento de un discurso próximo a la celebración del referendo revocatorio de su mandato como presidente (la opción NO era la respuesta para los electores que querían que él se mantuviera en su cargo).

> «Invoco hoy la lucha del auténtico y el único Cristo liberador de los pueblos, de los hombres y de los seres de este planeta y del mundo, ese es el NO, es el NO de Cristo al imperialismo, es el NO de Cristo a los que pretenden vejar a los pobres, es el NO de Cristo cuando dijo: 'Más fácil será que un camello entre por el ojo de una aguja a que un rico entre al reino de los cielos, bienaventurados los pobres porque de ellos será el reino de los cielos'. Es el NO de Cristo cuando dijo: 'deja que los muertos entierren a sus muertos y sígueme a la vida, a la liberación del ser humano'. Ese es un NO muy antiguo, tiene miles de años, sólo que aquí ha renacido, renovado se ha hecho pueblo y se ha hecho marea humana, es el NO de Guaicaipuro, aquel gran cacique cuando en estos mismos valles y en aquellas mismas montañas les dijo NO al imperio español, es el mismo NO de Guaicaipuro y de Mara y de Chacao y de Paramaconi, es el mismo NO de Tupac Amaru, es el mismo NO de Quetzaltcoatl, es el mismo NO de Tucumán, es el mismo NO de nuestros abuelos más antiguos, los aborígenes de este continente que le dijeron NO a la bota imperialista y murieron en estas montañas defendiendo su dignidad.
>
> »Ese NO tiene muchos años, este rojo recoge el alma de los pueblo oprimidos, durante siglos, es el NO de la sangre de Cristo en la cruz, el rojo que representa el NO, este NO es el mismo NO de Francisco de Miranda, cuando llegó a estos mares

venezolanos hace 198 años izando la bandera tricolor, esa misma que ustedes cargan hoy y que los pueblos de Venezuela, Colombia y Ecuador adoran y levantan como símbolo de soberanía, es el mismo NO del Generalísimo cuando dijo: Venezuela está herida en el corazón. Es el mismo NO de Simón Bolívar cuando le dijo NO a la riqueza material, entregó toda su riqueza material y terminó muriendo en Santa Marta sin una camisa para ponerle a su cadáver, es el mismo NO de los que se fueron detrás de Simón Bolívar, detrás de José Antonio Páez, detrás de Antonio José de Sucre, detrás de José de San Martín, detrás de José Gervasio Artigas, detrás de tantos líderes, es el mismo NO del pueblo de la América Latina que le dijo NO al imperialismo, a la esclavitud, es el NO de José Leonardo Chirinos, es el NO de Luisa Cáceres de Arismendi, es el NO de Manuel Carlos Piar, es el NO de Carabobo, es el NO de Ayacucho, es el NO de Santa Marta. Es el NO que Bolívar le repitió a la oligarquía caraqueña, oigan bien esto, porque este es el mismo NO cuando Bolívar regresó a Caracas. Y a Bolívar la oligarquía caraqueña le propuso una Corona para que se coronara rey y fue cuando Bolívar dijo: 'yo no soy Napoleón Bonaparte ni quiero serlo, el título de ciudadano y de Libertador para mí es el más valioso de todos los títulos de la humanidad'. Si Bolívar hubiese aceptado la Corona y hubiese dicho sí, nómbrenme rey, lo hubieran nombrado rey y le hubiesen aplaudido, pero hubiese Bolívar perdido la digna condición de Libertador de su pueblo y hubiese terminado de otra manera, como un rey; él prefirió terminar como Jesús crucificado en Santa Marta y repitiendo casi sus mismas palabras: 'He arado en el mar, mis enemigos me han conducido a las puertas del sepulcro, yo los perdono, al desaparecer del medio de vosotros mi cariño me dice que debo hacer la manifestación de mis últimos deseos'. Bolívar le dijo NO a la oligarquía y prefirió la muerte como Cristo, ese es el NO que hoy nosotros recogemos para decirle NO a la oligarquía venezolana, NO al imperialismo.

»Vean ustedes lo profundo que es nuestro NO, es el NO de Emiliano Zapata, es el NO de Pancho Villa, es el NO de Augusto Sandino, es el NO de Pedro Pérez Delgado y Emilio Arévalo Cedeño, que comenzando el siglo XX lucharon contra el imperialismo desde Francisco 'Pancho' Villa en México hasta Pérez Delgado en Venezuela, lucharon contra la garra del imperialismo que ya se imponía sobre nuestras tierras una vez más. Qué linda canción la de Eladio Tarife que mi hermano Adelis Chávez me hizo llegar hace unos días; *Sueño latino*, se llama, pongamos esa canción a volar por todas partes: 'Yo soy de la tierra de donde nació Bolívar / la misma de San Martín, de Zapata y Pancho Villa'. De esa tierra gigante y noble, es el mismo NO de aquellos hombres, es el mismo NO de Cipriano Castro cuando la oligarquía caraqueña le propuso olvidar a su pueblo, cuando Juan Vicente Gómez le propuso hacer una alianza con el imperio norteamericano para entregar el petróleo, Cipriano Castro dijo: ¡NO! y prefirió ser derrocado y morir solitario en una isla del Caribe, a entregar la patria, a entregar la esencia de la revolución restauradora, que había comenzado en 1899. Es el NO de Ezequiel Zamora, es el NO de Santa Inés, es el NO de Ezequiel Zamora cuando le dijo: ¡Oligarcas temblad, viva la libertad! Ese NO es el que hoy tenemos nosotros aquí, es el NO de muchos años hermanas, es el NO de muchas dignidades hermanos, es el NO de muchos dolores hermanos, es el NO de mucha sangre también hermanos desde la sangre de Cristo, la sangre de Guaicaipuro, la sangre de José Leonardo Chirinos, la sangre de Tupac Amaru, es un NO de muchos amores, cuántos amores, cuántas esperanzas reverdecidas, cuántas ilusiones, hoy estamos recogiendo 500 años de amores y los hemos convertido en ¡Uh, Ah, Chávez no se va! Esos son 500 años de amores. Bueno, así que nosotros estamos defendiendo el proyecto de la vida, la concepción de la patria, una concepción humanista de la justicia social, de la igualdad y por tanto de la paz, porque ya lo dice la Biblia: 'El único camino a la justicia es la paz'[214].»

Esta pieza resume el planteamiento discursivo del héroe. Se trata de una concepción humanista de la justicia social basada en la Biblia y en el pensamiento de Jesús, que reúne las voces de la historia que dicen no al imperialismo y a la injusticia. Aquí se dan cita los héroes preindependentistas como Guaicaipuro, en representación de los

aborígenes, José Leonardo Chirinos, de los esclavos, y los independentistas con Bolívar al frente, así como los posindependentistas Ezequiel Zamora y Cipriano Castro, incluyendo a su antepasado Maisanta. Además se encuentran los héroes de otras naciones latinoamericanas y de diferentes épocas. Es una síntesis de la historia vista desde la perspectiva de dos anhelos: la libertad y la justicia, y dos enemigos: la oligarquía nacional y el imperialismo internacional. En el momento en que fue pronunciado este discurso no se había declarado abiertamente la propuesta socialista, de modo que el basamento cristiano fungía como el principio de autoridad: Jesús está por encima de todos los hombres, de modo que su palabra es indiscutible. Posteriormente, cuando se postula el Socialismo del Siglo XXI como inspiración política para Venezuela, sigue vigente la idea cristiana, en tanto Cristo se considera el primer socialista. El sincretismo Jesús-Bolívar se apoya en una base de sustentación universal, como es el cristianismo. Los nombres de los héroes y sus circunstancias se homologan, produciendo así una explicación «total» de la historia de la humanidad, y de la venezolana en particular. La Revolución Bolivariana es, de acuerdo con esta narración, un movimiento humanista que viene desde los tiempos de Cristo hasta nuestros días. Un gran relato que promete al pueblo su reencuentro consigo mismo y con su historia, tergiversada por la traición y la historiografía oficial, y que marca su camino hacia la gloria de un fin último en el que encontrará su pasado inmemorial. Como todo pacto de ficción, su duración depende de la fidelidad del escucha.

La alegoría nostálgica

La gran creación del héroe es el relato emancipador que reencarna la revolución que liberó la patria del siglo XIX en la revolución que refundó la patria del siglo XXI. En este megarrelato los acontecimientos y personajes pertenecientes a diferentes tiempos históricos, identificados entre sí por el significante de la libertad, conforman una unidad narrativa en la que predomina la figura del héroe del éxodo que conduce a su pueblo para derrotar a sus enemigos y recuperar la patria perdida. La narración circula en el presupuesto de una diacronía con finalidad histórica, propia de la conciencia moderna y, al mismo tiempo posmoderna, pues todo ocurre en el instante de la parodia. Aunque el relato sea (y lo ha sido mucho) discutido desde la historiografía, su valor no reside en ella sino en su potencial mítico, en su posibilidad de «animación creadora». En otro orden de ideas podríamos añadir que, dentro del colapso del humanismo, también la noción de «verdad» y de «autenticidad» ha sido trastocada. No solamente no hay un centro unitario de la verdad, sino que esta no se reduce a la simple correspondencia entre dos signos, o, en todo caso, ese sería un tipo de verdad. Gianni Vattimo (1985: 123) formula el concepto de verdad no como una estructura estable, auténtica, sino como un acontecimiento. «La noción de verdad como conformidad de la proposición con la cosa debe ser reemplazada... por la modificación que el sujeto sufre cuando encuentra algo que verdaderamente tiene relevancia para él». Si la verdad es una retórica de los acontecimientos, una cierta forma de ordenarlos de modo que ofrezcan un sentido, es ese sentido lo que, valga la redundancia, hace sentido para el sujeto: efecto de verdad. Verdad como iluminación relevante, como encuentro del sujeto consigo mismo, que restablece así la continuidad de un discurso que se había roto (Torres, 1998: 161). El megarrelato emancipatorio concebido por el héroe de la Revolución Bolivariana contiene un efecto de verdad, un sentido relevante, para un conglomerado de sujetos que encuentran en él claves para resignificar su identidad La diferencia fundamental entre este discurso y la práctica discursiva de los gobernantes convencionales es que, en el primer caso, su propuesta política se presenta como un relato novelado de la historia de Venezuela. Una saga de héroes y antihéroes, de revoluciones y traiciones, urdida en la coherencia de la ficción. Los hechos, los personajes, sus palabras son los que recoge la historia, pero la

estructura que los une es ficcional, o si se prefiere es una organización que los articula de modo tal que produzcan un sentido predeterminado: la lucha del pueblo por su libertad. Pudiera también compararse al arte fotográfico que captura objetos que son, a un tiempo, reales y ficcionales, en tanto la imagen privilegia no los objetos capturados sino ciertas relaciones que componen sentidos y figuraciones.

Una explicación desde la subjetividad política la encontramos en el análisis de Arenas y Gómez Calcaño (2006: 9-10) que proponen el concepto de dislocación para referirse a la descomposición de la coherencia del universo simbólico cuando irrumpe lo real, lo que es vivido como amenaza a las identidades sociales y culturales establecidas, y produce una pérdida de referencias significativas que desarticula las posiciones del sujeto. En esas situaciones la creación de un nuevo imaginario permite estabilizar nuevas cadenas de equivalencia para suturar el hiato entre lo simbólico y lo real. Si bien, como dicen más adelante estos autores (2006: 100), «la alegoría bolivariana será recreada una y otra vez por la clase política para dotar de legitimidad sus aspiraciones de gobernar, o su obra como gobierno» –tal como fueron, particularmente, los casos de Guzmán Blanco, Gómez, López Contreras y Pérez Jiménez–, en el caso de Hugo Chávez la alegoría no es un mero instrumento o estrategia circunstancial sino el fundamento mismo del discurso y de la práctica política. La narrativa en la que se sustenta es una alegoría histórico-religiosa que tiene por función reinterpretar el presente en función del pasado. Lo que ocurre aquí y ahora es «como» lo ocurrido allá y entonces.

Siguiendo los desarrollos de Celeste Olalquiaga (1998: 123-129) a propósito de la experiencia del *kitsch*, la alegoría se define como un mecanismo operativo mediante el cual las memorias inconscientes quedan vaciadas y emergen con nuevos significados, lo que ocurre particularmente en los tiempos de crisis, cuando se rompen las convenciones y pautas sociales.

> «La alegoría se mueve hacia la constitución de una narrativa basada en la desintegración del símbolo, y al mismo tiempo borra y mantiene anecdóticamente su significado original... las alegorías están inherentemente conectadas a la pérdida, ya que toda su premisa de significados se basa en el intento inútil de recuperar algo perdido[215].»

Otras características de la alegoría son su fragmentación y movilidad, por lo que no permanece vinculada de un modo exclusivo a un significado como ocurre con el símbolo, lo que la hace sumamente

atractiva para los momentos transicionales. Tampoco es autónoma sino derivativa, de modo que surge de un cuerpo de significados previo (el símbolo) al que permanece conectada anecdóticamente.

> «Al igual que las ruinas, las alegorías requieren un texto previo del cual desprenderse, aunque su desarrollo puede encadenar series de nuevos significados que, en última instancia, vuelven incidental su relación fundante.»

Ese cuerpo de significados, en el caso de la Revolución Bolivariana corresponde al símbolo de la patria representada en la Independencia, y a su tejido narrativo, que conforma el texto previo del cual se desprenden los nuevos significados. Esta vuelta a un símbolo del pasado produce un «eterno retorno» característico de los mitos, aunque con modificaciones que permiten entender todo el relato en clave futurística. Un regreso al pasado para sustentar el mito, y una mirada al futuro para desarrollar la utopía. Para Olalquiaga (1998: 83) la visión cíclica de la historia pervive en la alegoría, y deriva de un profundo anhelo de la memoria colectiva por una experiencia de totalidad, que ya no es posible, pero que se mantiene como el vago referente de un continuo, negado por la modernidad. Esta circularidad mítica, este arco tendido entre tres siglos es el eje del mito de la refundación de la patria que completa el sentido de su origen y destino.

En un trabajo preliminar (Torres, 1999) sugerí que el discurso de la Revolución Bolivariana puede concebirse como una alegoría cuya función es tejer una narrativa que confiera un cierto grado de cohesión y dirección a un imaginario que, por causas demasiado conocidas, se había vaciado. Su ocurrencia tuvo lugar en un momento transicional de la historia venezolana, cuando el sistema democrático dio signos de estancamiento en su dirección progresiva, y dejó abierto el espacio a las ofertas antipolíticas. Para Arenas y Gómez Calcaño (2006: 53-57), el imaginario colectivo fue incorporando la noción de que el pueblo había sido víctima de una traición causada por la corrupción de las élites políticas del sistema democrático. Pudiera añadirse que el viraje en las políticas económicas que alteraban, o pretendían alterar el tradicional populismo de Estado, y que llevó, o pretendió llevar a cabo el presidente Pérez en su segundo mandato, fueron percibidos como la señal de esa traición al pueblo. La pérdida de referencias, y la amenaza a las identidades sociales establecidas, confluyeron en ese momento transicional en el que se hizo necesario reencarnar los símbolos del pasado. Continúan Arenas y Gómez Calcaño:

> «Una de las fuerzas del discurso «bolivariano» es su capacidad de articulación entre los elementos dispersos de crítica y descontento, para reunirlos en una visión dicotómica de la realidad: el antagonismo dibujado entre corruptos y honestos, partidos y pueblo, políticos y ciudadanos, Congreso y Constituyente, puntofijismo y quinta República... Chávez se presenta a sí mismo como expresión del pueblo. ¿Cuál es entonces su papel? El de interpretar, traducir, concretizar ese movimiento, esa identidad y esa voluntad de cambio.
>
> »El nuevo imaginario se construye alrededor de Chávez como bisagra articuladora entre pueblo y Fuerzas Armadas, entre el pasado histórico glorioso y el futuro renacimiento de la democracia.»

En verdad no se trata de un imaginario totalmente nuevo, en tanto encuentra su origen en un cuerpo de significados previo, que no es otro que el de la patria mítica, que contiene la patria heroica y el mito bolivariano. Asimismo el pueblo es también un derivado de aquel «pueblo heroico y hermoso del Libertador», que una vez más se dirige hacia la Independencia, y será partero de su resurrección, para lo cual la patria anterior –que no lo era realmente– debe morir. Se establece así un diálogo paradójico, ya que, por una parte, abre la posibilidad de una organización del cuerpo social, a la vez que, por otra, la encauza en postulados progresivamente fundamentalistas. El propio lenguaje del discurso lo determina así mediante la ecuación Dios: Patria: Pueblo: Ejército: Bolívar: Mandatario, cuyo resultado borra las instancias intermedias de representación, desagregación y limitación del poder y, finalmente, la existencia del sujeto político, que queda inmerso en la noción de pueblo.

La alegoría reduplica el allá y entonces de la Independencia en el aquí y ahora de la Revolución Bolivariana dentro de una narrativa que promete esperanza, puesto que, reduplicando, aquella guerra fue una victoria. Por otra parte, representa un consuelo para la denigración; es el único pasado glorioso que puede ofrecerse a una población lastimada, que, de ser clasificada como «sectores marginales», y repudiada como generadora de delincuencia, pasa a ser un pueblo repetidamente calificado de «hermoso, heroico y eterno». Y evangélicamente amado. En síntesis, la alegoría interpreta en forma de parábola los hechos presentes a la luz de la gloria que tuvieron en el pasado. En el discurso central, bolivariano, nos hallamos en 1810, en un «momento glorioso» en el cual el pueblo recupera el lugar que ocupó entre 1810 y 1829; en el discurso local llanero, nos encontramos en la revolución federal; en el andino, ante la gloriosa revolución liberal restauradora de 1899. Los significantes se desplazan de acuerdo a la audiencia, pero, en términos generales, responden a la misma coherencia narrativa. El discurso no convoca al pueblo a una mejoría en su calidad de vida o a reivindicaciones puntuales; ellas van de suyo. La convocatoria es a participar de nuevo en las gestas

nacionales, conformadoras de la historia. El empeño de que las fechas presentes coincidan con las históricas forma parte de la alegoría, a veces con un tinte cómico. Por ejemplo, la elección de los miembros de la Asamblea Constituyente de 1999, que tuvo lugar un 25 de Julio, fue unida al natalicio del Libertador, que si bien nació el 24, «dio su primer chillido el 25 porque nació por la noche».

Otro ejemplo sería el deseo del Presidente de que el referendo aprobatorio de la enmienda constitucional de febrero de 2009 tuviera lugar el día 27, en conmemoración de los acontecimientos del 27 de febrero de 1989, considerados como el inicio de la revolución (lo que no pudo hacerse así por coincidir con los feriados de Carnaval). O en el anuncio del término del mandato presidencial en 2021, cuando se cumplirán doscientos años de la Batalla de Carabobo. Ya desde la creación del MB-200 se observa la construcción de la alegoría, puesto que el número 200 fue añadido por Chávez en alusión a los doscientos años del aniversario del natalicio de Bolívar, que se cumplían en 1983. Igualmente la fecha elegida para el golpe de Estado de 1992 había sido la del 3 de febrero, aniversario del natalicio de Antonio José de Sucre, y de hecho tuvo lugar ese día, aunque el golpe se conociera en la madrugada del día siguiente. Otro escenario en el que se han reduplicado los nombres que aluden a la Independencia han sido las misiones y las campañas electorales: Misión Vuelvan Caras (una supuesta frase de Páez en el fragor de una célebre batalla); Misión Robinson (seudónimo de Simón Rodríguez); Misión Sucre; Misión Negra Hipólita (madre de crianza del Libertador); Misión Piar; Misión Ribas; Misión Miranda. Otras se refieren a temas médico-religiosos, como la Misión Milagro, la Misión José Gregorio Hernández, y la Misión Cristo. En cuanto a las campañas electorales, en ocasión del referendo revocatorio de 2004, que ratificó a Chávez en la Presidencia, se instalaron el Comando Nacional de Campaña «Maisanta» y la Misión Florentino; la contienda electoral fue bautizada con el nombre de Batalla de Santa Inés. En este sincretismo se unían, por un lado, la recordación de su antepasado Pedro Pérez Delgado, Maisanta; la batalla del 10 de diciembre de 1859, en la que triunfó Ezequiel Zamora; y Florentino, el héroe del célebre poema «Florentino y el diablo» de Alberto Arvelo Torrealba (1905-1971). El poema narra el encuentro del llanero Florentino y el diablo en la soledad de las sabanas, a través de un contrapunteo de coplas; en el discurso político alegórico Florentino es el héroe que simboliza a los partidarios del gobierno y lleva a cabo una lucha contra el diablo, que simboliza a los opositores (no deja de ser interesante recordar que en tiempos de la Independencia operó una terminología similar; en aquel caso la diablocracia representaba a los partidarios de la Independencia). En el poema Florentino es retado por el diablo, de la misma manera que en

la arena política el héroe es retado por el antihéroe, o viceversa. Con frecuencia Chávez utiliza una de las estrofas del poema, que puede recitar completo de memoria, para dirigirse a quienes considera sus enemigos: «Yo soy como el espinito que en la sabana florea, le doy aroma al que pasa y espino al que me menea».

Sobre las ruinas de la Independencia, sus símbolos, sus memorias, su iconografía y su culto, la Revolución Bolivariana levanta una alegoría cuyo fin es recuperar la pérdida y crear nuevos significados. ¿Cuál pérdida? La pérdida es también una alegoría, una narración que alude a un pasado mítico, y que debe ser construida al igual que su recuperación. La pérdida es infinita, no tiene un significado preciso sino el que va adquiriendo a lo largo del tiempo. La pérdida es el genocidio perpetrado por la Conquista española contra la población aborigen, y el dominio colonial de trescientos años. La pérdida es la traición de los enemigos de Bolívar a su proyecto magnificente que hubiese comportado la felicidad de los pueblos liberados. La pérdida es la traición de las oligarquías que, instaurada la República, expoliaron al pueblo y asesinaron a su héroe salvador, Ezequiel Zamora, mediante un pacto antipopular. La pérdida es la traición de Juan Vicente Gómez que expulsó a un gobernante antiimperialista y nacionalista como Cipriano Castro para entregar el petróleo al poder extranjero. La pérdida es la represión del pueblo y el saqueo de su riqueza durante los cuarenta años de democracia burguesa, consagrada por otro pacto político que, también en esa oportunidad, excluyó al pueblo. La pérdida es, en fin, toda la historia, en tanto ella es el recuento de una traición, y su recuperación no puede ser sino otro relato en el que esa traición sea conjurada por el héroe, y rectificada en un nuevo orden que contenga todas las reivindicaciones y esperanzas perdidas en quinientos años. Un relato que acumule todas las nostalgias y su reparación.

Este relato de muerte y renacimiento será repetido innumerables veces por el héroe que conduce el proceso. Es una vinculación fundamental para restablecer el imaginario vaciado y conectarlo con la nostalgia de la Independencia como gloria identitaria del país. «La idea de la nación venezolana –afirma Luis Ricardo Dávila (2005: 4)– tiene entre sus contenidos una suerte de creencia, de sentimiento, de sentido de pertenencia a un conglomerado más general y a un cierto proceso histórico y heroico, presente en expresiones tales como: *Somos porque fuimos, seremos porque hemos sido, haremos porque hemos hecho* [cursivas del autor] que no hacen sino remitirnos a aquel *Bolívar, miserere nobis*, misericordioso, con que los venezolanos intentamos conjurar todo fracaso y abrir el porvenir». Sin ese cuerpo de significaciones no pudiera derivarse la alegoría bolivariana. Sin esa ruina de la modernidad que es la patria mítica, no hubiese sido

posible levantar una construcción que prometiera la restauración de la pérdida. Su construcción puede ser encuadrada entre los megarrelatos, que, según Jean-François Lyotard (1998: 56 y ss.), pretenden «formar un único sujeto colectivo, consciente y autónomo, apto para liberar a la humanidad entera del daño que se le ha hecho, incluido él mismo». Estos relatos son el cristianismo, la Ilustración y el marxismo.

> «La modernidad laica mantiene este dispositivo temporal, el de un «gran relato», como ya se dijo, que *promete* en su momento la reconciliación del sujeto consigo mismo y la suspensión de su separación. Aunque secularizados, el relato de las Luces, la dialéctica romántica o especulativa y el relato marxista despliegan la misma *historicidad* que el cristianismo, porque conservan el principio escatológico. La continuación de la historia, siempre aplazada, restablecerá una relación plena y entera con la ley del Otro como lo fuera esta relación al principio: ley de Dios en el paraíso cristiano, ley de la Naturaleza en el derecho natural divulgado por Rousseau, sociedad sin clases, antes que la familia, la propiedad y el Estado, imaginado por Engels. Siempre es un pasado inmemorial lo que resulta prometido como fin último.»

En ese sentido el relato emancipador es plenamente moderno porque se apoya en el pensamiento de la modernidad, que, de acuerdo con Vattimo (1985: 2), «es una progresiva ilustración que desarrolla cada vez más una completa apropiación y reapropiación de sus fundamentos». En el caso de la alegoría nostálgica bolivariana, precisamente, se pretende una reapropiación del mito de la patria para impulsarlo hacia el futuro, en términos del Socialismo del Siglo XXI; todo lo cual vendría a ser el perfeccionamiento de la revolución de la Independencia que no pudo ser culminada. «La idea de superación –continúa Vattimo–, tan importante en toda la filosofía moderna, entiende el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en que lo nuevo se identifica con un valor a través de recobrar el fundamento-origen». El relato tiene mucho de clase de historia para escolares, o de tertulia para aficionados a la historia. Aun así la variedad de las anécdotas, la pasión con que son narradas, las relaciones entre hechos y leyendas, confluyen en una narrativa interesante; si bien es fácil registrar que las líneas temáticas son las mismas, que los personajes se repiten, y que, finalmente, es una historia de buenos y malos. En ella hay dos grupos, aquellos que han luchado por la libertad del pueblo, y en su mayoría han sido derrotados, y aquellos que han traicionado al pueblo, y en su mayoría han triunfado. Los primeros son valientes y justos; los segundos arteros e interesados. Estas dos genealogías no se reducen a la historia de Venezuela, sino que tienen sus parientes próximos en el continente y fuera de él. En algunos momentos parecieran alinearse como en los tiempos de la Guerra Fría: los bandos con la izquierda y la Unión Soviética, los bandos con la derecha y Estados Unidos. El relato

adolece de simplicidad en la comprensión de los hechos históricos y en la repetición, pero esas mismas cualidades le confieren un alto valor comunicativo. Cumple, además, con una función fundamental del héroe, como es contarle a su pueblo su propia historia que ha olvidado, o ha aprendido en forma tergiversada a través de los historiadores de la oligarquía. («Un pueblo tiene que conocer de dónde viene, por qué tiene este barro; por qué este rostro, por qué este pelo, por qué esta pasión, por qué estos montes, por qué estas leyendas, por qué estos cuadros, por qué todo eso»[216]). En la medida en que el relato discurre en medio de un sinfín de anécdotas, propuestas, y consideraciones heteróclitas, a simple vista pudiera parecer errático, pero no lo es en absoluto. Rara vez aparecen algunas contradicciones; en su mayor parte conserva la coherencia de sus postulados, repetidos una y otra vez, incluso con frases similares. En esa medida restaura la «coherencia perdida» de la que habla Steiner (1991: 24): «un centro rector, tiene mayor autoridad que la verdad histórica. Los hechos podrán refutar esa autoridad pero no eliminarla. Semejante autoridad tiene que ver con profundas necesidades psicológicas y morales».

El relato emancipador es una fábula histórica en tanto se sostiene en un eje diacrónico que arranca con el dominio español y se dirige hacia un futuro imprevisible: quinientos años. Los cinco siglos futurizados responden simétricamente a los cinco siglos de historia escrita. Se establece así un balance temporal desde el cual el receptor puede vislumbrar una «totalidad» de la historia, hacia atrás y hacia delante. Dentro de esos quinientos años retrospectivos, surge un héroe del pasado que no pudo escribir su historia pero está adscrito a la memoria colectiva: Guaicaipuro. De allí el trazado de la fábula se enriquece por cuanto la diacronía de la heroicidad incluye la historia letrada y la iletrada, uniendo en la propuesta emancipadora todos aquellos elementos que puedan tener en común la lucha contra el dominador. Así Guaicaipuro lucha contra el dominador español, pero éste, una vez criollizado, lucha a su vez contra su origen, el español peninsular, y allí se resemantiza como héroe popular y queda unido a la causa de los desposeídos y pertenecientes a otros grupos étnicos (Bolívar, Sucre, etc.). Mas, una vez expulsado el enemigo, el descendiente del criollo se erige de nuevo en dominador, cambiando de signo en tanto oligarca blanco, quien, a su vez, debe ser combatido por el héroe liberal popular (Zamora), que si bien es también blanco, se apropia de la causa popular, y en ese sentido, cambia su origen étnico desde el punto de vista semántico. Todo esto bajo la premisa de que lo oligárquico no «va en la sangre» sino en la conciencia. De otro modo, Bolívar y Sucre, y en cierta forma Zamora, por su origen hubiesen quedado descalificados como héroes populares.

Cumplida la fase histórica decimonónica, queda reivindicado Cipriano Castro por el carácter nacionalista y antiimperialista de su discurso, y se produce un hiato con respecto a los primeros cuarenta años del siglo XX, hasta llegar a Isaías Medina Angarita, que queda también reivindicado como «único presidente democrático». En verdad, la reivindicación no logra sustentarse en algún hecho demasiado concreto, salvo por la vía de los opuestos: ¿quién era su enemigo? Rómulo Betancourt. Es el enemigo (Betancourt) quien resignifica al héroe traicionado (Medina Angarita)[217]. Ahora bien, Betancourt y su partido Acción Democrática plantean un problema dentro del enunciado en tanto su origen no puede fácilmente ser adscrito a la oligarquía. Sin embargo, así como la oligarquía «no va en la sangre», tampoco va en los postulados políticos. Oligarquía es un término que identifica un conjunto semántico inestable en el cual puede inscribirse todo aquello que cause «horror» («horror a la oligarquía», era una consigna de Zamora); todo aquello que represente un poder –incluyendo la ilustración, que pasa a ser «estúpida». Citando un libro de Néstor Francia (*Antichavismo y estupidez ilustrada*, 2000), Chávez utilizó su título para caracterizar el discurso de los intelectuales opositores.

> «Yo leí un articulista de estos de la estupidez ilustrada que escribe todos los domingos una columna decir una estupidez ilustrada «vamos a ver si este gobierno es demócrata, si celebran el 4 de febrero, significa que no es demócrata». Vean ustedes qué estupidez más ilustrada, no es ni tan ilustrada esa estupidez, parece que es una estupidez estúpida, pero en todo caso, pronunciada por uno de los representantes de la estupidez ilustrada[218].»

El héroe del éxodo –dice Lyotard[219]– deberá ser capaz de sobrevivir a la destrucción puesto que es el encargado de llevar a su pueblo hacia la relación plena con su destino. En el relato emancipador el héroe encuentra enemigos a su paso que van obstaculizando su empresa (el español, el oligarca, los partidos políticos de la democracia representativa), y se requiere de la reedición de nuevos héroes en condiciones de continuar la lucha. Un aspecto fundamental del héroe es su capacidad de asimilar la derrota; de aceptarla, incluso, como parte de su épica. Bolívar muere en la soledad y el exilio; Sucre y Zamora son asesinados en la emboscada; Castro es traicionado por su vicepresidente, y Medina por su ejército. De modo que las argumentaciones según las cuales la sublevación del 4 de febrero fue un fracaso, se apoyan en una lógica de la eficacia que nada tiene que ver con el complejo de significaciones que están en juego. El héroe del 4 de febrero de 1992, al igual que Medina el 18 de

octubre de 1945, se niegan al derramamiento de sangre y prefieren retirarse antes que imponerse mediante un acto que castigue al pueblo. El héroe del 4 de febrero comprendió que el momento no había llegado («por ahora») y que debía esperar a que la historia lo llamara, pero ya entonces dio un gesto. Le dijo a su pueblo que estaba presente. Por ello, esa fecha adquiere un carácter inaugural. Es el día del nacimiento del héroe. El fracaso de la rebelión es, precisamente, una prueba de lo arduo de la tarea.

Dentro de la fábula histórica, como si se tratara de un guión previsto, interviene el enemigo en la escena. El antihéroe es la prueba fehaciente de que aún no ha sido limpiado el terreno para que el pueblo avance hacia su libertad. El enemigo es el perfecto interlocutor del héroe. Si no existiera, habría que inventarlo. Muy iluminadora es la cita de Bolívar con la que Chávez cierra una carta dirigida a Ilich Ramírez, más conocido como El Chacal, en su prisión de Francia.

> «Yo siento que la energía de mi alma se eleva, se ensancha y se iguala siempre a la magnitud de los peligros. Mi médico me ha dicho que mi alma necesita alimentarse de peligros para conservar mi juicio, de manera que al crearme Dios permitió esta tempestuosa revolución, para que yo pudiera vivir ocupado en mi destino especial[220].»

La existencia de una dramática pugna entre enemigos mortalmente irreconciliables sirve como formato de todo el discurso y constituye una lectura dicotómica de los hechos esencial al relato. De acuerdo con John Magdaleno (2004: 176-177) esto opera un «clivaje simbólico» que divide a los receptores en visiones opuestas del pasado, presente y futuro de la sociedad, lo que incluye una fractura de percepciones, opiniones y actitudes irreconciliables. Genera, además, lo que Le Bart (citado en Magdaleno) denomina «palabras-bandera, palabras-tótems, y símbolos de condensación». El escritor Luis Barrera Linares (2006: 873 y ss.) traza un análisis lingüístico de los efectos en el habla producidos por este clivaje simbólico, y enumera una serie de términos que de alguna manera resultan una innovación en el lenguaje político venezolano. Algunos de ellos:

> «Soberano (el pueblo), revolución, compatriota (adepto a la Revolución Bolivariana), batalla, guerra, cúpulas podridas (élites), puntofijismo, participación, asamblea, referéndum, a paso de vencedores (lema de la revolución), escuálidos (opositores), bolivariano, chusma bolivariana (alude peyorativamente a los grupos sociales con menos recursos, pero el presidente lo ha utilizado en términos positivos, para alentar a sus seguidores de las clases humildes, con premeditada saña ideológica), oligarquía, proyecto, proceso, guerra civil, revolución, dictadura, confrontación, constitucionalidad, desobediencia civil, (in)justicia, terrorismo o terroristas, armamento, barricadas, campo de batalla, avanzada, pelea, sabotaje o saboteo, armas o armamento, vanguardia,

retaguardia, bomba, fuerzas amigas o enemigas, territorio liberado, aliado, guarimba[221], fraude, trampa, marea roja[222].»

Quizá la simbología más emblemática del clivaje se encuentra en el uso del poema «Florentino y el diablo». En la medida en que la reconstrucción de la patria tiene enemigos, la representación que se propone de la nación es un imaginario bélico con matices de guerra santa. O con Dios o con el diablo. La Asamblea Constituyente de 1999 fue definida como una asamblea revolucionaria, y los ministros enviados a ella en calidad de integrantes de la misma, fueron despedidos como «soldados de vanguardia»; o también, en algunos casos, verdaderos soldados que ya habían probado su heroísmo en 1992. El Palacio de Miraflores era la retaguardia. En la escena, una confrontación inevitable entre los dos bandos: corruptos y patriotas. Ante la lucha hay que «alistarse», y los que pierdan, deben rendirse con las manos en alto. La guerra es sin cuartel. No hay marcha atrás. Para algunos, este lenguaje es considerado estratégico, un recurso para excitar la confrontación y mantener viva la popularidad. Otros piensan que es una deformación profesional que lleva al Presidente a utilizar preferentemente un lenguaje militar. La maquinaria electoral del gobierno recibe nombres alusivos a las operaciones militares, tales como batallones, patrullas, lanceros. Es toda una retórica textual e iconográfica dirigida a inscribir en los venezolanos la ilusión de que actúan en una nueva guerra de Independencia, viviendo la gloria del pasado en el presente. Pero también pudiera pensarse que es un discurso surgido de la misma identidad de quien lo enuncia, alguien cuya alma «necesita alimentarse de peligros». Y por último, no puede olvidarse que la división radical de la población fue una estrategia que dio la victoria a Bolívar.

La libertad es la temática fundamental del relato puesto que se trata de una gesta en la cual se devolverá al pueblo el destino que le ha sido arrebatado. En el campo de las significaciones se encuentran Guaicaipuro, Bolívar y Zamora, cuyos contextos históricos quedan equiparados en la noción de la lucha contra la usurpación y la empresa de restauración. En ese mismo orden de ideas, los partidos políticos de la democracia representativa se incorporan como victimarios del pueblo. Se podrá argumentar que históricamente todo esto es un disparate, pero es una lectura de la historia, ofrece un nudo simbólico que une acontecimientos dispares, y potencia un objetivo. El héroe llevará a cabo la operación restauradora, no sólo de lo perdido en la propiedad sino en la dignidad simbólica.

No debe perderse de vista que el discurso político, como señala Ana Irene Méndez (2004: 113-114), «también puede comprender

construcciones semánticas contradictorias que crean un 'efecto de milagro'. La contradicción semántica hace que la audiencia crea lo imposible y apoye a quien puede crear tal imposibilidad. Por último, el discurso político tiende a confundir el tiempo: el pasado y el futuro pueden ser considerados más importantes que el presente; para prolongar la influencia y poder de pasadas glorias, héroes del pasado se convierten en 'santos'». Se escribe así un enunciado compartido que reúne a sujetos dispersos que progresivamente fueron perdiendo sus sedes de inscripción social y que, por lo tanto, quedaban sin redención posible. El enunciado emancipador los convoca significativamente en un relato diacrónico que enlaza un milenio. Dentro de quinientos años la fecha del 4 de febrero será celebrada, así como hoy se recuerda la derrota de Guaicaipuro. Un mismo pueblo, atravesando por los más disímiles caminos de la historia, alcanzará su reunificación en la libertad y la reapropiación de lo usurpado. Por otra parte, el héroe adquiere una función de alto valor simbólico: la de quien tiene el poder y la misión de narrar al pueblo su origen olvidado. El héroe es así el intérprete de la historia y su significado, y esa es la primera condición para serlo, ya que ese saber es indispensable para conducirlo a su destino. Y no sólo lo conoce sino que lo explica desde códigos que se le escapan al historiador ilustrado. El héroe transmite una epopeya secreta que late en la memoria colectiva con la coherencia del misterio. Si bien se incorporan temas y situaciones de acuerdo con las coyunturas políticas e históricas, el discurso resume una y otra vez las mismas temáticas, los mismos nombres, las mismas gestas, a veces relatadas con frases casi idénticas, para obtener el espejismo de una novela en la que siempre que la leamos, encontraremos los mismos personajes y aventuras. Esa repetición aburrida para quien supone conocer la historia de Venezuela, es el tejido que le da consistencia a la narración, en la que los escuchas no son solamente alumnos o partidarios, sino protagonistas. El héroe los reconoce como los hermosos y heroicos descendientes de la historia; y más aún, no son descendientes, son ellos mismos los héroes y heroínas de una historia frustrada que ahora se reivindicará para siempre.

Méndez considera que como construcción retórica, el discurso político opera con un sincretismo entre el pensamiento lógico y el pensamiento mítico, en tanto «las metáforas están embebidas tanto en el razonamiento lógico como en el pensamiento mítico». También Aníbal Romero (1997: 37) considera una falla grave el desprecio por los factores no racionales (que no deben ser confundidos con irracionales) en las motivaciones sociales.

> «La vigencia e importancia de los mitos no se evidencia en concepciones limitadas, que les ven simplemente como formulaciones «primitivas» e «irracionales» de ideas capaces

de expresión «racional», o como barreras nebulosas que ocultan la realidad. Tenemos, pues, que los mitos deben ser vistos primordialmente como expresiones acerca de cómo la realidad es asumida por los individuos en la sociedad. Nos vemos en nuestros mitos, y la sociedad se refleja y proyecta en ellos.»

Ahora bien, el relato emancipador propuesto por el héroe de la Revolución Bolivariana, si bien como discurso político es una creación original, no lo es en tanto ficción política. Clement Thibaud (2006: 328) entiende que «estas ficciones podían tener entonces enormes efectos políticos. Constituían una especie de mito verdadero, en el sentido que le dio Platón en el segundo libro de *La República*... Porque el análisis histórico no se limita a la revelación de una verdad escondida, sino que debe explicar el origen de las creencias colectivas, su función, los mecanismos de su reproducción en el tiempo y las mutaciones de los efectos de poderes que producen». El origen de esta creencia en la refundación de la patria como paso final de la patria mítica –es decir, como redefinición, reedición y conclusión de un mito inacabado–, se explica a partir del mito de la revolución inconclusa.

Rafael Rojas (2006: 52-53), al estudiar los mitos de la Revolución Cubana, traza un panorama sorprendentemente similar al venezolano. Considera que, a consecuencia de la frustración republicana, la mitificación histórica de las guerras de Independencia (1868 y 1895), con José Martí como héroe principal, coincide con la de la Revolución de 1959 y Fidel Castro; en este origen encontramos la primera similitud con la formación del mito patriótico posindependentista y el mito de la Revolución Bolivariana. Se trata de la creación de un arco que une diferentes momentos y personajes históricos: Independencia-Revolución; Bolívar-Chávez; Martí-Castro. Rojas analiza la construcción de dos grandes mitos políticos: la Revolución Inconclusa y el Regreso del Mesías, y cómo las fallas del funcionamiento republicano sentaron las bases de un nuevo orden totalitario. La religiosidad política cubana, dice Rojas (2006: 66), no es de carácter marxista leninista sino nacionalista revolucionaria. Tanto la revolución inconclusa como el regreso del mesías, son nociones «profundamente religiosas en su estrategia y sus efectos. En tal religiosidad política reside la fuerza simbólica del régimen que ha persistido en la isla durante cuarenta y tres años». También en el discurso de la Revolución Bolivariana hemos insistido en su base histórico-religiosa que actúa como sustrato del proyecto político, aunque no pudiéramos aseverar que con la misma fuerza que señala Rojas para la Revolución Cubana. Es lícito suponer que la introducción de conceptos y argumentos tomados del marxismo leninismo tuviera en Venezuela un efecto disonante con el discurso histórico-religioso; probablemente en el transcurso de los próximos

años pueda observarse esto con mayor claridad[223].

En cuanto a la continuidad de las luchas independentistas, acotamos esta cita de Rojas (2006: 437):

> «Somos los mambises del siglo XX y seguiremos siendo los del siglo XXI, porque de la misma forma que la Revolución Cubana es una sola desde 1868, también ha contado con un solo ejército, que en la lucha por la Independencia se llamó Libertador. *Declaración de los mambises del siglo XX (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Cuba, 1997)*.»

Que bien pudiera asimilarse a ésta de Chávez:

> «Sabido es por todos, en esta tierra bolivariana, que en Venezuela desde hace tiempo ya entró en marcha, se puso en marcha un proceso revolucionario que lleva en sus entrañas el mismo signo aquel con el que comenzó la gesta de Independencia por allá en 1810, en esta misma Caracas, en este valle de los indios Caracas[224].»

En tanto la Independencia no se realizó a plenitud, se hizo necesario un mesías para finalizar la obra inconclusa, y como, además, el ejército contemporáneo es descendiente del bolivariano, y en rigor el mismo ejército independentista, estamos en presencia de un mito que sobrepasa la venezolanidad; en ambos casos, Venezuela y Cuba, ha servido como ficción política para sustentar sus regímenes nacionales. El mito es fundamentalmente nacionalista, en el sentido de pretender una explicación de la historia de la nación; su uso político varía según el destino que se le quiera imprimir. Es un mito versátil y permeable que permite adiciones y sustracciones, correcciones y redireccionamientos dependientes de quien sea el gobernante, y de las coyunturas políticas y sus estrategias. Con el mito y la utopía que, en 1993, el héroe todavía encarcelado propuso como «el renacimiento de la esperanza de la mentalidad colectiva», se pretende cerrar el mito de destino que había quedado inconcluso en la Independencia. Finaliza la fábula.

> «Después de muchos años durante los cuales los enemigos del pueblo lo mantuvieron sometido a su dominación y saqueo, apareció el héroe que había heredado las cualidades del gran padre exiliado y traicionado. Con mucho sufrimiento, atravesó los tormentos de la soledad y la prisión hasta que fue reconocido por todos como el verdadero liberador. Bajo su conducción el pueblo libró muchas batallas contra sus enemigos, y finalmente recuperó su dignidad y su libertad, y así vivirá durante mucho tiempo feliz y dichoso, en la armonía y la paz, y el disfrute común de sus riquezas.»

Referencias bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia: Vadell Editores.

Almandoz, Arturo (2004). *La ciudad en el imaginario venezolano. Vol. II. De 1936 a los pequeños seres*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Arenas, Nelly (2006). «El mito de la comunidad total». Revista *El Puente*, Caracas, diciembre 2006, Nº 6: 46-47.

_______ y Gómez Calcaño, Luis (2006). *Populismo autoritario: Venezuela 1999-2005*. Caracas: Cendes y CDCH.

Arráiz Lucca, Rafael (1999). *El recuerdo de Venecia y otros ensayos*. Caracas: Editorial Sentido.

_______ (2003). *El coro de las voces solitarias. Una historia de la poesía venezolana*. Caracas: Eclepsidra.

_______ (2007). *Venezuela: 1830 a nuestros días*. Caracas: Alfa.

Arvelo Ramos, Alberto (1998). *El dilema del chavismo. Una incógnita en el poder*. Caracas: El Centauro.

Ascencio, Michaelle (2007). *Las diosas del Caribe*. Caracas: Editorial Alfa.

Balza, José (2008). *Pensar a Venezuela*. Caracas: Bid & Co. Editor.

Barrera Linares, Luis (2006). «Palabras en guerra: enfrentamientos discursivos de principios de siglo». En *Nación y literatura. Itinerarios de la palabra escrita en la cultura venezolana*. VV. AA. Carlos Pacheco, Luis Barrera Linares y Beatriz González Stephan coordinadores. Caracas: Equinoccio, Fundación Bigott, Banesco: 873-888.

Berlin, Isaiah (1965). *Las raíces del Romanticismo*. Henry Hardy editor. Madrid: Taurus, 2000.

_______ (1952). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Henry Hardy editor. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Blanco Muñoz, Agustín (1998). *Habla el comandante*. Caracas: Cátedra Pío Tamayo, Ceha, Iies, Faces. Universidad Central de Venezuela.

Blanco, Eduardo (1881). *Venezuela heroica*. Caracas: Editorial Elite, 1935.

Briceño Iragorry, Mario [1951]. *Mensaje sin destino*. Caracas: Monte Ávila Editores, 2004.

Caballero, Manuel (2000). «El siglo XX venezolano conversado con

Manuel Caballero». En *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. VV. AA. Coordinación y edición Asdrúbal Baptista. Caracas: Fundación Polar. Vol. 3: 455-477.

_______ (2006). *Por qué no soy bolivariano. Una reflexión antipatriota*. Caracas: Alfa.

_______ (2007a). *La peste militar. Escritos polémicos 1992-2007*. Caracas: Alfa.

_______ (2007b). *Ni Dios ni Federación. Crítica de la historia política*. Caracas: Alfa.

Caldera, Rafael Tomás (2007). *Ensayos sobre nuestra condición cultural*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Campos, Miguel Ángel (2005a). *Desagravio del mal*. Caracas: Fundación Bigott.

_______ (2005b). *La fe de los traidores*. Maracaibo: Instituto de Investigaciones Literarias «Gonzalo Picón Febres».

_______ (2006). «La novela, el tema del petróleo y otros equívocos». En *Nación y literatura*. Ob. cit.: 479-492.

Capriles, Axel (2003). «Individualismo anárquico y civismo solidario: Apuntes de ecología social venezolana». En *Venezuela, repeticiones y rupturas*. VV. AA. María Ramírez Ribes compiladora. Caracas: Capítulo Venezolano del Club de Roma: 139-157.

_______ (2008). *La picardía del venezolano o el triunfo de Tío Conejo*. Caracas: Taurus.

Capriles, Colette (2004). *La revolución como espectáculo*. Caracas: Debate.

Carrera Damas, Germán (1988). *El dominador cautivo*. Caracas: Grijalbo.

_______ (1993). *De la dificultad de ser criollo*. Caracas: Grijalbo.

_______ (2006). «Mitología política e ideologías alternativas: El bolivarianismo-militarismo». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. VV. AA. Germán Carrera Damas, Carole Leal Curiel, Georges Lomné, Frédéric Martínez editores. Caracas: Equinoccio, Universidad de Marne-la-Vallée e Instituto Francés de Estudios Andinos: 391-420.

Carvallo, Gastón (1994). *Próceres, caudillos y rebeldes*. Caracas: Grijalbo.

Cassirer, Ernst (1946). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Castillo Zapata, Rafael (2003). «El músculo de la patria». En Revista *El Puente*. Caracas, septiembre 2003, Nº 0: 6-7.

Castro Leiva, Luis (1985). *La Gran Colombia. Una ilusión ilustrada*. Caracas: Monte Ávila Editores.

_______ (1991). *De la patria boba a la teología bolivariana*. Obras de

Luis Castro Leiva. Vol. 1. Carole Leal Curiel editora. Caracas: Fundación Polar y Universidad Católica Andrés Bello, 2005.

Clarac de Briceño, Jacqueline (1996). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Consalvi, Simón Alberto (2003). «El carrusel de la discordia». En *Venezuela, repeticiones y rupturas*. Ob. cit.: 297-307.

Coronil, Fernando (1997). *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago & London: The University or Chicago Press.

Cunill Grau, Pedro (1987). *Geografía del poblamiento venezolano del siglo XIX*. Vol. I. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

_______ (2006). «Pórtico de Venezuela». En *Nación y literatura*. Ob. cit.: 7-31.

_______ (2007). *Geohistoria de la sensibilidad en Venezuela*. Vol. 1. Caracas: Fundación Empresas Polar.

D'Ascoli, Carlos (1973). *Esquema histórico económico de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Dávila, Luis Ricardo (2005). «Venezuela, fábrica de héroes». Tomado de <www.saber.ula.ve>.

_______ (2006a). «Venezuela ante el espejo». Tomado de <http://www.saber.ula.ve>.

_______ (2006b). «Momentos fundacionales del imaginario democrático venezolano». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 129-160.

Diccionario de Venezolanismos (*DV*). Dirección María Josefina Tejera. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Academia Venezolana de la Lengua y Fundación Schonoegass, 1993.

Diccionario de Historia de Venezuela (*DHV*). Caracas: Fundación Polar, 1997.

Discursos del presidente Hugo Chávez Frías (*DP*). Caracas: Ediciones de la Presidencia. Años 1999-2005. Tomados del sitio oficial del Ministerio del Poder Popular del Despacho de la Presidencia, <http://www.presidencia.gob.ve>.

Eliade, Mircea [1957]. *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós, 2001.

Escovar Salom, Ramón (2000). «El paisaje institucional». En *Venezuela y... Los países hemisféricos, ibéricos e hispanohablantes*. VV. AA. Dirigida por Kaldone G. Nweihed. Caracas: Instituto de Altos Estudios de América Latina. Universidad Simón Bolívar: 71-77.

Fauquié, Rafael (2000). «Persistencia de los *imaginarios* en la historia venezolana: un rostro que dibuja el tiempo». En *Venezuela y... Los países hemisféricos, ibéricos e hispanohablantes*. Ob. cit.: 78-85.

Freud, Sigmund (1913). *Totem and Taboo*. The Standard Edition: XIII. London: The Hogarth Press, 1974.

Garrido, Alberto (2002a). *Documentos de la Revolución Bolivariana*. Mérida: Ediciones del autor.

_______ (2002b). *Testimonios de la Revolución Bolivariana*. Mérida: Ediciones del autor.

Girardet, Raoul (1999). *Mitos y mitologías políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

González Téllez, Silverio (2005). *La ciudad venezolana. Una interpretación de su espacio y sentido en la convivencia nacional*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Guerra, François-Xavier (2006). «La ruptura originaria: Mutaciones, debates y mitos de la Independencia». *En Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 21-42.

Hébrard, Véronique (2006). «El hombre en armas: De la heroización al mito». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 281-300.

Hernández, Tulio (2000). *Celebración de estar vivos y otros escritos*. Caracas: Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses.

Jaimes Quero, Humberto (2003). *Mentalidades, discurso y espacio en la Caracas de finales del siglo XX*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Jiménez, Ariel (2000). *Utopías americanas*. Caracas: Fundación Cisneros. Cuaderno 00.4.

Kozak Rovero, Gisela (2008). *Venezuela, el país que siempre nace*. Caracas: Editorial Alfa.

Krispin, Karl (2004). «La República bolivariana: su exclusivismo nominal y la historia». En *¿Cabemos todos? Los desafíos de la inclusión*. VV. AA. María Ramírez Ribes compilación y prólogo. Caracas: Club de Roma. Capítulo venezolano: 149-157.

Leal Curiel, Carole (2006). «El 19 de Abril de 1810: 'La mascarada de Fernando' como fecha fundacional de la Independencia en Venezuela». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 65-91.

Lecuna, Vicente (1929). *Cartas del Libertador*. Caracas: Litografía y Tipografía Comercio.

Lezama Lima, José (1969). *La expresión americana*. Madrid: Alianza.

Liscano, Juan (1980). *El horror por la historia*. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas.

Lombardi, John V. (1985). Venezuela. *La búsqueda del orden. El sueño del progreso*. Barcelona: Crítica.

_______ (2008). «Epilogue: History and our Heroes - The Bolívar Legend». En *Simón Bolívar: Essays on the Life and Legacy of the*

Liberator. VV. AA. David Bushnell and Lester D. Langley, eds. Tomado de John V. Lombardi Home Page, <http://jvlone.com>.

López Maya, Margarita (2007). «Pertenencia y sentido del debate sobre socialismo en los siglos XX y XXI en Venezuela» (Prefacio). *Ideas para debatir el Socialismo del Siglo XXI*. VV. AA. Margarita López Maya editora. Caracas: Alfa: 7-19.

López Ortega, Antonio (2003). «Horizonte con torres». Revista *El Puente*. Caracas, septiembre 2003, Nº 0: 10-11.

López Pedraza, Rafael (2002). *Sobre héroes y poetas*. Caracas: Festina Lente.

Lyotard, Jean-François [1993]. *Moralidades posmodernas*. Madrid: Tecnos, 1998.

Magdaleno, John (2004). «El discurso político del presidente Chávez y su impacto en la opinión pública». En *¿Cabemos todos? Los desafíos de la inclusión*. Ob. cit.: 169-184.

Márquez, Patricia (2000). «En la penumbra de los días: el malandro». En *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. Vol. 1. Ob. cit.: 221-243.

Martín, Gustavo (1983). *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela.

Martínez, Frédéric (2006). «La nación y su pasado: Miradas cruzadas entre Colombia y Venezuela». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 231-253.

Méndez, Ana Irene (2004). *Democracia y discurso político. Caldera, Pérez y Chávez*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Mijares, Augusto (1963). *Lo afirmativo venezolano*. Caracas: Dimensiones, 1980.

Monsiváis, Carlos (2006). *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama.

Montero, Maritza (1984). *Ideología, alienación e identidad nacional. Una aproximación psicosocial al ser venezolano*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela.

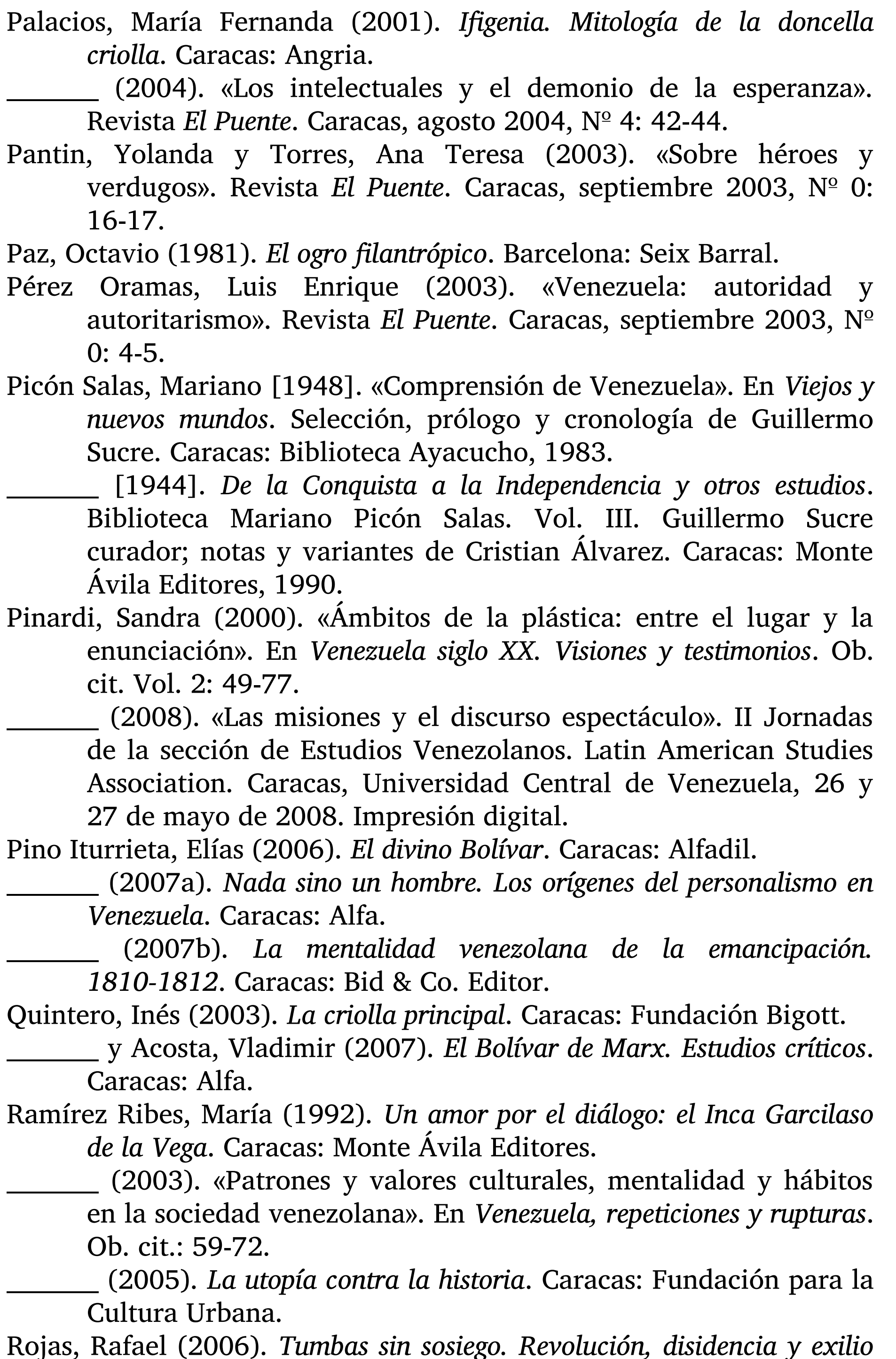
_______ (2000) «Recuerdos del futuro». En *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. Ob. cit.: Vol. 3: 511-526.

Moreno, Alejandro (2000). «Sólo la madre basta». En *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. Ob. cit.: Vol. 1: 61-97.

Olalquiaga, Celeste (1998). *The Artificial Kingdom. A Treasury of the Kitsch Experience*. Pantheon Books.

Pacheco, Carlos (2001). *La patria y el parricidio*. Mérida: Ediciones El otro, el mismo.

Palacios, Marco (2006). Prefacio. *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 7-10.


Palacios, María Fernanda (2001). *Ifigenia. Mitología de la doncella criolla*. Caracas: Angria.
_______ (2004). «Los intelectuales y el demonio de la esperanza». Revista *El Puente*. Caracas, agosto 2004, Nº 4: 42-44.
Pantin, Yolanda y Torres, Ana Teresa (2003). «Sobre héroes y verdugos». Revista *El Puente*. Caracas, septiembre 2003, Nº 0: 16-17.
Paz, Octavio (1981). *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral.
Pérez Oramas, Luis Enrique (2003). «Venezuela: autoridad y autoritarismo». Revista *El Puente*. Caracas, septiembre 2003, Nº 0: 4-5.
Picón Salas, Mariano [1948]. «Comprensión de Venezuela». En *Viejos y nuevos mundos*. Selección, prólogo y cronología de Guillermo Sucre. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1983.
_______ [1944]. *De la Conquista a la Independencia y otros estudios*. Biblioteca Mariano Picón Salas. Vol. III. Guillermo Sucre curador; notas y variantes de Cristian Álvarez. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
Pinardi, Sandra (2000). «Ámbitos de la plástica: entre el lugar y la enunciación». En *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. Ob. cit. Vol. 2: 49-77.
_______ (2008). «Las misiones y el discurso espectáculo». II Jornadas de la sección de Estudios Venezolanos. Latin American Studies Association. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 26 y 27 de mayo de 2008. Impresión digital.
Pino Iturrieta, Elías (2006). *El divino Bolívar*. Caracas: Alfadil.
_______ (2007a). *Nada sino un hombre. Los orígenes del personalismo en Venezuela*. Caracas: Alfa.
_______ (2007b). *La mentalidad venezolana de la emancipación. 1810-1812*. Caracas: Bid & Co. Editor.
Quintero, Inés (2003). *La criolla principal*. Caracas: Fundación Bigott.
_______ y Acosta, Vladimir (2007). *El Bolívar de Marx. Estudios críticos*. Caracas: Alfa.
Ramírez Ribes, María (1992). *Un amor por el diálogo: el Inca Garcilaso de la Vega*. Caracas: Monte Ávila Editores.
_______ (2003). «Patrones y valores culturales, mentalidad y hábitos en la sociedad venezolana». En *Venezuela, repeticiones y rupturas*. Ob. cit.: 59-72.
_______ (2005). *La utopía contra la historia*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.
Rojas, Rafael (2006). *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona: Anagrama.
Romero, Aníbal (1997). «Disolución social y pronóstico político». Tomado de <www.anibalromero.net>.

_______ (2000). «Pesimismos que alimentan». *En Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. Ob. cit.: Vol. 3: 109-132.

_______ (2001a). «Bolívar como héroe trágico». Tomado de <www.anibalromero.net>.

_______ (2001b). «La ilusión y el engaño. La Independencia venezolana y el naufragio del mantuanismo». Tomado de <www.anibalromero.net>.

Salas de Lecuna, Yolanda (1987). *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Caracas: Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar.

_______ (2000). «Imaginarios y narrativas de la violencia carcelaria». En *Ciudadanías del miedo*. VV. AA. Susana Rotker editora. Caracas: Editorial Nueva Sociedad: 203-216.

(2006). «Manuel Piar: Mito y leyenda de una identidad forjada en la trasgresión». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 301-325.

Salazar, José Miguel (2001). «Perspectivas psicosociales de la identidad venezolana». En *Identidades nacionales en América Latina*. VV. AA. José Miguel Salazar coordinador. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela: 115-139.

Scheler, Max (1915). *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press, 1994.

Silva Beauregard, Paulette (2007). *Las tramas de los lectores. Estrategias de la modernización cultural en Venezuela (siglo XIX)*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Soriano de García Pelayo, Graciela (1988). *Venezuela 1810-1830. Aspectos desatendidos de dos décadas*. Caracas: Cuadernos Lagoven. Serie Cuatro Repúblicas.

_______ (2006). «Formas del curso de la historia en Venezuela: ¿Historia con sentido o el «juego de la oca»?». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 93-109.

Stambouli, Andrés (2005). *La política extraviada. Una historia de Medina a Chávez*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Steiner, George (1971). *En el castillo de Barba Azul*. Barcelona: Gedisa, 1991.

_______ [1974]. *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, 2005.

Straka, Tomás (2007). *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*. Caracas: Bid & Co. Editor.

Thibaud, Clement (2006). «De la ficción al mito: Los llaneros de la Independencia de Venezuela». En *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Ob. cit.: 327-342.

Torres, Ana Teresa (1998). *Territorios eróticos*. Caracas: Editorial

Psicoanalítica.
_______ (1999). «La alegoría nostálgica». *Verbigracia*. Nº 41. En *El Universal*. Caracas, 20 de febrero de 1999.
_______ (2000). «El diálogo de la pérdida». En *Revista Bigott*. Caracas. Nº 54-55: 114-120.
_______ (2001). «Mujer con paraguas o recordando a Lyotard». *Verbigracia*. Nº 20. En *El Universal*. Caracas, 17 de febrero de 2001.
_______ (2005). «Raíces del resentimiento». *Revista Venezolana de Psicología de los Arquetipos y Estudios Junguianos*. Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos. Caracas, Nº 1: 22-27.
_______ (2008). «Memorias de una venezolana de la democracia». Conferencia inaugural de la Cátedra Venezuela. Caracas: Universidad Metropolitana. En *Lecturas complementarias*. Grupo Jirahara: Barquisimeto, mayo 2008: 19-35.
Ugalde, Luis (2008). «Utopía política: entre la esperanza y la opresión». Caracas: Academia de Ciencias Políticas y Sociales.
Urbaneja, Diego Bautista (2004). *Bolívar, el pueblo y el poder*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.
Valle, Gustavo (2004). «Héroes de papel moneda». En Revista *El Puente*. Caracas, agosto 2004, Nº 2: 32-33.
Vargas Arenas, Iraida (2005). «Visiones del pasado indígena y el proyecto de una Venezuela a futuro». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* [*on line*]. Mayo 2005. Vol. 1. Nº 2: 187-210. [Citado 02 abril 2008]. http://www.scielo.org.ve
Vargas Llosa, Mario (2004a). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
_______ (2004b). *La tentación de lo imposible. Víctor Hugo y Los miserables*. Bogotá: Alfaguara.
Vattimo, Gianni (1985). *The End of Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Velásquez, Ramón J. (2000). «El país y su gentilicio». En *Venezuela y... Los países hemisféricos, ibéricos e hispanohablantes*. Ob. cit.: 20-35.
Viloria Vera, Enrique (2004). *Neopopulismo y neopatrimonialismo. Chávez y los mitos americanos*. Caracas: Universidad Metropolitana.
Viso, Ángel Bernardo (1982). *Venezuela: identidad y ruptura*. Caracas: Alfadil.
Yurman, Fernando (2008). *La identidad suspendida*. Caracas: Alfa.
Zago, Ángela (1992). *La rebelión de los ángeles*. Caracas: Editorial Fuentes.
Zambrano, Gregory (2006). «El paisaje y la palabra creadora.

(H)ojeada sobre la poesía fundacional». En *Nación y Literatura*. Ob. cit.: 201-216.

Notas

1. 10 de julio de 1825. Tomado del sitio de la Universidad de Los Andes, <http://www.ula.ve>.

2. En ese momento Ministro del Poder Popular para las Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela.

3. «La confesión de los traidores», Diario *El Nacional*, Caracas, 9 de marzo de 2008.

4. Ramón Escovar Salom (1926-2008), académico y político venezolano, desempeñó altos cargos de Gobierno. Como fiscal general fue encargado de emitir el procesamiento judicial contra el presidente Carlos Andrés Pérez por malversación de fondos, lo que dio origen a su destitución.

5. Citado en Caracciolo Parra Pérez, *Mariño y la Independencia de Venezuela*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1954, tomo I: 376.

6. Citado en Cunill Grau (1987, Vol. I: 69).

7. Citado en Carlos D'Ascoli (1973), *Esquema histórico económico de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela: 243.

8. Citado en Cunill Grau, *op. cit.*

9. Eduardo Blanco (1838-1912) en su juventud fue militar y posteriormente inició su carrera literaria en revistas y periódicos; publicó varias obras en prosa y fue fundador de la Academia Venezolana de la Lengua y de la Academia Nacional de la Historia. Dos veces ministro, como titular de Instrucción Pública cerró dos universidades de las cuatro existentes, alegando que corrían el riesgo de crear «un proletariado intelectual». (*Diccionario de Historia de Venezuela*), 1997, Vol. 1: 454.

10. Mariano Fortuny, considerado uno de los pintores españoles más importantes del siglo XIX después de Goya, fue designado por la Diputación de Barcelona para ser el cronista pictórico de la guerra de

Marruecos y España en 1860.

11. Vicente Lecuna (1929), tomo IX: 376.

12. El anuncio de una segunda Independencia ocurrió en 1945, cuando derrocado el general Isaías Medina Angarita por factores militares y el concurso civil del partido Acción Democrática, se proclamó la Revolución de Octubre. Para Hugo Chávez, por el contrario, la Revolución Bolivariana no es la segunda Independencia, sino continuación de la primera, que no fue completada.

13. Rodrigo Quesada Monge. «La lógica de la nostalgia. Historia y cultura del siglo XX», <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6315>.

14. Seguimos la cronología con Rafael Arráiz Lucca (2007).

15. Los presidentes Cipriano Castro, Juan Vicente Gómez, Eleazar López Contreras, Isaías Medina Angarita y Marcos Pérez Jiménez fueron todos oriundos del estado Táchira.

16. Manuel Landaeta Rosales. *Gran recopilación geográfica, estadística e histórica de Venezuela*. Caracas: Imprenta Bolívar de P. Col. Otero, 1889, t. II, pp. 5-7. Citado en Caballero (2007b: 152-153).

17. El 30 de abril de 1826 tuvo lugar en Venezuela un movimiento separatista conocido con el nombre de «La Cosiata», el cual se presentó como una reacción contra el Gobierno de Bogotá, el centralismo y el Libertador. El grupo fue encabezado por José Antonio Páez y llevó a la nación a retirarse de la Gran Colombia. *DHV*, Vol. 2: 872-876.

18. Pedro Manuel Arcaya. *Los pensadores positivistas y el gomecismo*. Caracas: Congreso de la República, 1983: 225. Citado en Caballero, *ibidem*.

19. Esta circunstancia es todavía un asunto controvertido en la historia venezolana. Para mayor comprensión véase entre otros, *El dilema octubrista* de Luis Castro Leiva, 1989.

20. Argimiro Gabaldón (1919-1964) era hijo de un célebre caudillo andino, José Rafael Gabaldón, proveniente de una familia notable del estado Trujillo. Fue comandante del Frente Guerrillero Simón Bolívar y murió por el disparo accidental de un compañero. La Revolución

Bolivariana honró su memoria dando su nombre al Centro Internacional del Café (estado Trujillo), a la Central Termoeléctrica (estado Lara), y a una avenida (estado Anzoátegui).

21. Citado por el diputado Roberto Hernández en el acto de su juramentación como Ministro del Poder Popular para el Trabajo y la Seguridad Social. 30 de abril de 2008.

22. Citado en Briceño Iragorry (2005: 6).

23. Los billetes de bolívares fuertes, que comenzaron a utilizarse en enero de 2007, son muy similares a los anteriores. Las figuras representadas son, además de Simón Bolívar, otros nombres heroicos de la Independencia: Francisco de Miranda, Antonio José de Sucre, Pedro Camejo (Negro Primero) y Luisa Cáceres de Arismendi. En esta emisión se incorporaron el cacique Guaicaipuro y Simón Rodríguez (único civil), eliminándose a José María Vargas y a don Andrés Bello.

24. «Un llamado al patriotismo venezolano». *Revista de la Sociedad Bolivariana de Venezuela*, Vol. 12, Nº 63, 1960: 276. Citado en Romero (2001: 2).

25. Laureano Villanueva (1840-1912) fue político, periodista e historiador, miembro fundador de la Academia Nacional de la Historia. Ocupó distintos cargos públicos, entre ellos, el de rector de la Universidad de Caracas.

26. Citado en Luis Ricardo Dávila, 2006.

27. *Páginas de Rubén Darío*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1963. Citado en Dávila (2005: 14-20).

28. «Tres héroes». En *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho: 206, *ibidem*.

29. *Canto a Bolívar*. Citado en Viloria (2007: 57).

30. *DHV*, Vol. 1: 478-485.

31. La traducción es nuestra.

32. Denominamos cristiana esta versión del mito porque su basamento es la religión católica, y se diferencia de la versión pagana, que

veremos a continuación, en que esta última, aunque toma algunos elementos del catolicismo lo hace en forma heterodoxa y sincrética ya que se nutre también de otras fuentes religiosas.

33. Juan Vicente González (1810-1866) fue periodista y escritor, considerado uno de los mayores prosistas del Romanticismo venezolano. Se le conoce por el tono polémico y virulento de sus panfletos y diatribas políticas.

34. *Gobierno y administración, 1936-1941*. Caracas: Arte, 1966. Citado en Pino Iturrieta (2006: 140).

35. José Gregorio Hernández (1864-1919), hijo de un boticario del pueblo trujillano de Isnotú, fue un notable médico y científico formado en Alemania. Por su labor filantrópica fue reconocido como el «médico de los pobres», y después de su muerte comenzaron a atribuírsele curaciones milagrosas. Su culto está ampliamente difundido en Venezuela. El Vaticano le concedió la calificación de «venerable»; sin embargo, el proceso de canonización ha sido muy lento, lo que algunos atribuyen a que su figura fue incorporada al culto de María Lionza.

36. José León Tapia (1928-2007), médico y escritor nacido en Barinas, dejó una extensa obra novelada sobre su región, que es también la del presidente Chávez.

37. Discurso del 15 de diciembre de 2006. Tomado de <http://www.noticias24.com/>.

38. El velorio es un ritual venezolano que se realiza en distintas oportunidades de acuerdo a la región y se acompaña de composiciones musicales.

39. Curiosamente una imaginería similar se encuentra en el set del programa *La Hojilla* del canal estatal Venezolana de Televisión.

40. Énfasis del texto.

41. La traducción es nuestra.

42. «La estrecha conciencia histórica del presidente Chávez» de Miguel Hurtado Leña. Revista digital *Analítica* (www.analitica.com). La cita pertenece al libro de Hugo Chávez, *Un brazalete tricolor* (Vadell Hnos. 1992), que reúne varios artículos y episodios escritos durante los años

setenta y ochenta.

43. *Ibidem*.

44. Nótese que es una noción muy similar a la que encontramos en el culto ilustrado que ejemplifica Eduardo Blanco.

45. Datos tomados de «Marx y Bolívar». Carlos Ayala Corao. *El Universal*, Caracas, 1 de julio de 2007.

46. Alí Primera (1942-1985) está muy presente en el discurso del presidente Chávez, quien con frecuencia entona sus canciones en sus alocuciones. Con su nombre fue denominado el antes Parque del Oeste de Caracas.

47. 10 de enero de 2007. Sitio oficial del Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información, <http://minci.gob.ve>.

48. La traducción es nuestra.

49. Citado en Romero (1997: 37).

50. Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936) fue historiador, sociólogo y periodista. Ocupó importantes cargos públicos durante la dictadura de Juan Vicente Gómez y defendió la idea de un «gendarme necesario» para la sociedad venezolana. Su obra más significativa, a la que se refieren los comentarios de Straka, es *Cesarismo democrático* (1919), de la cual forma parte la conferencia «Fue una guerra civil» (1911).

51. *Autobiografía de José Antonio Páez*, t. 1. Caracas: Libros Revista Bohemia, s/f: 71-72. Citado en Straka (2001: 71).

52. Prólogo de *La voz de los vencidos*. Tomás Straka (2007).

53. La traducción es nuestra.

54. Esta organización fue creada por José Antonio Páez en 1829, siguiendo el modelo de las sociedades económicas de Europa, y tenía como finalidad el diagnóstico y la difusión de las soluciones a los principales problemas del país después de la guerra. Pertenecieron a ella los hombres más ilustrados, tanto venezolanos como extranjeros residentes. *DHV*, Vol. 3: 1162-1164.

55. Citado en Cunill Grau (2007: 29).

56. Ramón Díaz Sánchez (1903-1968) fue escritor, periodista e historiador. Su novela *Mene* (1936) es considerada la obra de ficción más importante acerca de los campos petroleros.

57. En *Proceso del pensamiento venezolano*. Citado en Campos (2005a: 109).

58. En *Problemática de hoy*. *Ibidem*, 112.

59. En *Regreso de tres mundos*. *Ibidem*, 113.

60. Las cifras oficiales más recientes estiman un ochenta y ocho por ciento de población urbana.

61. Citado en Almandoz (2004: 101).

62. *Ibidem*, 128.

63. En un viaje en los años noventa a Paraguaná, estado Falcón, donde está la más importante refinería venezolana, tuvimos ocasión de apreciar el sentimiento de culpa que todavía pervivía en los descendientes de los campesinos que dejaron la tierra para marchar a los campos petroleros.

64. «Queremos tanto al mito». Citado en Viloria Vera (2004: 100-101).

65. Citado en Almandoz (2004: 101-101).

66. Diario *El Universal*, 1/14. Caracas, 28/04/2008.

67. *Resumen de la Historia de Venezuela*. Brujas: Desclée et Brouwer, 1939: 456.

68. «Comprensión de Venezuela», en *Obras selectas*. Caracas, Edime: 223.

69. El pacto se firmó en la casa de habitación de Rafael Caldera, líder del partido socialcristiano Copei, que se llamaba «Punto Fijo».

70. Véanse, entre otros, el citado libro de Andrés Stambouli, y *Revolución y desilusión* de Carlos Blanco (Madrid: Los libros de la

catarata, 2002).

71. Se refiere al artículo de Freud, «Lo siniestro» (1919).

72. Comunicación personal.

73. Diario *Últimas Noticias*. Caracas, 23 de mayo de 1999. Citado en Moreno (2000: 95).

74. S. Hurtado, (1995). *Cultura matrisocial y sociedad popular en América Latina*. Caracas: Tropykos-Faces/UCV.

75. A. Moreno et al. (1998). *Historia de la vida de Felicia Valera*. Caracas: Fondo Editorial Conicit. Citado en González (2004: 146).

76. Expresiones de Hugo Chávez en el programa *Aló, Presidente*. 27/04/08.

77. Una explicación totalmente distinta pudimos obtenerla de mujeres de muy escasos recursos, usuarias de la Maternidad Concepción Palacios de Caracas, que preferían mantenerse solas y solteras, por temor a que el matrimonio le diera al hombre la atribución legal de quitarles los hijos.

78. Las misiones son programas sociales paralelos a los ministerios y otras instituciones gubernamentales creados para la atención de problemas específicos.

79. La traducción es nuestra.

80. *Diccionario de Venezolanismos (DV)*, Vol. 1: 35; Vol. 2: 327.

81. Patricia Márquez (2000: 224) cita que el origen del término es la palabra *malandrini*, utilizada en el renacimiento italiano como bandido o malhechor.

82. Alejandro Moreno y Alexander Campos et al. (2007). *Y salimos a matar gente. Investigación sobre el delincuente venezolano violento de origen popular*. Maracaibo: Universidad del Zulia, Centro de Investigaciones Populares: 828-829. (Citado en Capriles, 2009: 167).

83. La Organización Mundial de la Salud y la Organización Panamericana de la Salud registran en Venezuela una tasa de 49

homicidios por cien mil habitantes, y ciento treinta por cien mil en la ciudad de Caracas. Roberto Briceño-León. Conferencia «La ciudad neutral». Caracas: Fundación para la Cultura Urbana, 15 de octubre 2008.

84. *DV*, Vol. 2: 372.

85. 6 de septiembre de 2005, *Discursos del presidente Hugo Chávez Frías (DP)*.

86. Los otros eran Francisco Arias Cárdenas, Joel Acosta Chirinos, Jesús Urdaneta Hernández y Jesús Ortiz Contreras.

87. Revista digital, Analítica, <http://analitica.com/bitblioteca/hchavez/4f.asp>.

88. Al parecer el presidente Carlos Andrés Pérez había dado la orden de que la presentación fuese grabada, pero esa orden, por razones que ignoramos, no se cumplió.

89. Al igual que otros representantes de la izquierda radical, la posición de Zago ha cambiado drásticamente, siendo hoy una voz opositora e integrante del Movimiento 2D, agrupación de intelectuales y académicos que semanalmente fustiga a Chávez en sus remitidos de prensa dominicales del diario *El Nacional*, y es, a su vez, fustigada por el Presidente.

90. El corrido es una clase de joropo que se canta en forma de romance y se acompaña con arpa o guitarra, cuatro y maracas (*DV*, Vol. 2: 294). Cristóbal Jiménez es un famoso intérprete de música llanera, y fue miembro de la Asamblea Nacional Constituyente. Actualmente es diputado de la Asamblea Nacional.

91. Coroto es un venezolanismo que, entre otras acepciones, es sinónimo de poder político.

92. Citado en Zago (1992: 24).

93. Alberto Garrido, nacido en Argentina, se trasladó muy joven a Venezuela, y murió en 2007. Su formación académica era muy variada y dedicó sus últimos libros al estudio de la historia de Chávez y el movimiento revolucionario, por lo que era apodado «el chavólogo».

94. Garrido (2002b) señala los siguientes movimientos conspirativos:

Junta de Oficiales Pro-rescate de los valores de las FAN (1976), Comité de Militares Bolivarianos, Patrióticos y Revolucionarios (sin fecha), Alianza Revolucionaria de Militares Activos (ARMA) de William Izarra (1972), y Movimiento 5 de Julio (1983).

95. Agrupación aparecida en 1973 como brazo legal del PRV.

96. Político de la izquierda radical y, según Chávez comprometido con el golpe, es hoy en día un férreo opositor y miembro del Movimiento 2D.

97. *Historia documental del 4 de febrero*. Caracas, 1998: 93-128. Kléber Ramírez fue un filósofo y profesor universitario, fundador con Douglas Bravo del PRV y de Ruptura. Se le adjudica la autoría de los decretos que pondría en acto el MBR-200. Murió poco después de la llegada de Chávez al poder. Una unidad oncológica inaugurada en el estado Anzoátegui lleva su nombre.

98. Una vez Chávez en el poder, el MAS (Movimiento al Socialismo) le retiró su apoyo, y pasó a la oposición, a consecuencia de lo cual sufrió una división del grupo Podemos, que, a su vez, también le ha retirado su apoyo recientemente.

99. 26 de abril de 1998.

100. Los árboles «gomeros» aluden a Juan Vicente Gómez, que fijó su residencia en el estado Aragua.

101. El general Baduel, después de haber desempeñado altos cargos en el Gobierno, y ser condecorado como héroe del 11 de abril de 2002 por haber sido factor esencial en el retorno de Hugo Chávez al poder, se encuentra hoy encarcelado por la Dirección de Inteligencia Militar.

102. De acuerdo con Marksman puede apreciarse una fotografía de este evento en el diario *El Nacional* del 25 de junio de 1986.

103. Controvertido personaje que militó en la extrema derecha y la extrema izquierda, conocido por su antisemitismo. Fue asesor, entre otros, del general Velasco Alvarado de Perú, y de Hugo Chávez hasta que su presencia en Venezuela produjo tantos problemas que fue expulsado del país en 1999.

104. Tomado de <http://politica.eluniversal.com/2004/12/19/pol_art_19186A.shtml>.

105. Jorge Giordani era investigador del Centro de Estudios para el Desarrollo (Cendes) de la Universidad Central de Venezuela. Durante el gobierno de Chávez ha ocupado dos veces el Ministerio de Planificación y Desarrollo.

106. Tomado de <http://www.coordinadorasimonbolivar.org>.

107. Publicado por el Ministerio de Comunicación e Información. Edición Marta Harnecker. Caracas, septiembre 2005: 31.

108. «El verdadero 4F no se ha contado». *Descifrado*. Caracas, 04/02/2008. Tomado de Towelto's Weblog (10/01/2009).

109. Citado en Garrido (2002a: 218).

110. 4 de febrero de 1999. En *Discursos del presidente... (DP)*.

111. 23 de mayo de 1999 *(DP)*.

112. Se distinguen en la historia venezolana la I República (1810-1812); la II República (1813-1814); y la III República (1817-1819). *DHV*, Vol. 4: 232. Los términos IV República y V República fueron acuñados por Hugo Chávez.

113. 5 de agosto de 1999 *(DP)*.

114. Mensaje Anual ante la Asamblea Nacional. 11 de enero de 2008. Tomado del sitio oficial del Ministerio de Comunicación e Información, <http://www.minci.gob.ve>.

115. 11 de enero de 2008. Tomado de <http://www.radiomundial.com.ve.yvke/noticias>.

116. Discurso del 4 de noviembre de 2007. Tomado del sitio oficial de la Universidad Bolivariana de Venezuela, <www.ubv.edu.ve>.

117. *Ibidem*.

118. Luis Ugalde es sacerdote jesuita, actual rector de la Universidad Católica Andrés Bello, y miembro de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales.

119. Citado en Ramírez Ribes (2005: 197-198).

120. *Ibidem*, 233-234.

121. Discurso del 4 de noviembre de 2007.

122. La cayapa, entre otras acepciones, significa un grupo de personas que conjuntamente realizan un trabajo no remunerado (*DV*, Vol. 1: 249). La mano vuelta es un trabajo no remunerado que debe ser retribuido de la misma forma por la persona beneficiada en alguna oportunidad (*DV*, Vol. 2: 152).

123. El conuco es una parcela pequeña de tierra de secano, destinada al cultivo de frutos menores (*DV*, Vol. 1: 282).

124. Un decreto para el fomento y desarrollo de la economía popular incentiva a las comunidades productivas a crear su propia moneda comunal.

125. 5 de febrero de 2004 (*DP*).

126. Fotos en Revista *El Puente*. Caracas, abril 2005, Nº 3: 16-22. El mural fue destruido y reemplazado.

127. 23 de mayo de 1999 (*DP*).

128. Entrevista con Heinz Dieterich, 5 de diciembre de 2001. Revista digital Analítica, <http://www.analitica.com/bitbiblioteca/hchavez>.

129. Isaac J. Pardo. *Fuegos bajo el agua*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990.

130. Jean Servier. *Historia de la utopía*. Caracas: Monte Ávila, 1967.

131. 22 de mayo de 2000 (*DP*).

132. Un reciente y significativo ejemplo es el insulto lanzado contra el presidente Obama, como respuesta a sus declaraciones acerca de que Venezuela no cooperaba en la lucha antidroga, diciéndole que fuera a «lavarse el paltó»; un venezolanismo que significa «vaya a lavarse el culo».

133. 24 de julio de 1999 (*DP*).

134. 8 de marzo de 2000 (*DP*).

135. 2 de febrero de 2000 (*DP*).

136. Algunas de estas modificaciones son ahora incorporadas a la Ley de Propiedad Social.

137. El Eje Orinoco-Apure ocupa una extensión total de 286.600 kilómetros cuadrados que se extienden desde los Andes tachirenses y el sistema piemontino de los estados Táchira, Mérida, Barinas y Trujillo, pasando por los llanos occidentales, centrales y orientales, norte del estado Bolívar hasta llegar al Delta del Orinoco, en el extremo oriental del país, lo que representa alrededor de un 30% del territorio nacional. Ministerio de Planificación y Desarrollo. Tomado de <http://www.ucv.ve/cenamb/eoa_web/inicio.htm>.

138. Revista Producto. Julio 2006. Tomado de <www.producto.com.ve>.

139. Discurso del 19 de abril de 1999. Citado en Viloria Vera, 2004: 58.

140. Tomado de <http://www.ucab.edu.ve/tl_files/CIC/recursos/infocracia_rosines.pdf>.

141. Tomado del sitio oficial de Radio Nacional de Venezuela, <http://www.rnv.gov.ve/noticias>.

142. 23 de junio de 1999 (*DP*).

143. 5 de agosto de 1999 (*DP*).

144. 3 de enero de 2007. Con el nombre de Juan Martorano aparecen frecuentes artículos en www.aporrea.org, página financiada por el Gobierno y de gran importancia divulgativa.

145. 5 de agosto de 1999 (*DP*).

146. 2 de febrero de 1999 (*DP*).

147. 23 de junio de 1999 (*DP*).

148. Un estudio sobre el aparato comunicacional del Gobierno

realizado por la Universidad de Los Andes refiere que la voz presidencial está en el aire unos noventa minutos diarios, sin contar los programas *Aló, Presidente*, que mantienen un promedio de cuatro horas semanales. De febrero de 1999 a marzo de 2009 se registraron 1.207 horas de cadenas presidenciales de radio y TV. Datos tomados de *El Universal*, 1-13. Caracas, 12 de abril de 2009.

149. 23 de junio de 1999 (*DP*).

150. *Ibidem*.

151. 2 de febrero de 1999 (*DP*).

152. Es el término utilizado coloquialmente para designar el hecho de que todos los medios de radio y televisión nacionales unen obligatoriamente su señal con las estaciones del Estado.

153. Discurso del 15 de febrero de 2009. Tomado de <www.medioscomunitarios.org>.

154. Rory Carroll, periodista de *The Guardian*.

155. *Aló, Presidente* Nº 291. Sitio oficial del Ministerio de Comunicación e Información, <http://www.minci.gob.ve>.

156. 2 de febrero de 1999 (*DP*).

157. 23 de junio de 1999 (*DP*).

158. 5 de agosto de 1999 (*DP*).

159. 23 de junio de 1999 (*DP*).

160. Discurso del 12 de febrero de 2009. Sitio oficial del Ministerio de Comunicación e Información, <http://www.minci.gob.ve>.

161. Discurso del 15 de febrero de 2009. *Ibidem*.

162. 25 de julio de 1999 (*DP*).

163. 5 de agosto de 1999 (*DP*).

164. 22 de septiembre de 1999 (*DP*).

165. 4 de febrero de 1999 (*DP*).

166. 2 de febrero de 1999 (*DP*).

167. Las próximas citas fueron tomadas del discurso del 2 de febrero de 1999 (*DP*).

168. 10 de julio de 2001 (*DP*).

169. 13 de noviembre de 2001 (*DP*).

170. Fecha en la que el Presidente fue repuesto en su cargo después de los acontecimientos del 11 y el 12 que determinaron su salida del poder.

171. 13 de abril de 2003 (*DP*).

172. 11 de octubre de 2004 (*DP*).

173. Guamá (Cuba), Enriquillo (República Dominicana), Urraca (Panamá), Nicaro Guan (Nicaragua), Cuauhtémoc (México), Tecum Umán (Guatemala), Empira (Honduras), Tenamastle (México), Tisquezusa (Colombia), Atahualpa y Tupac Amaru (Perú), Lautaro y Caupolicán (Chile), Toro Sentado (Estados Unidos).

174. *El Nacional*, Caracas, 20 de abril de 2008: C 1.

175. Rafael de la Cova fue un célebre escultor de motivos históricos y autor, entre otras obras, de la estatua de Simón Bolívar que se encuentra en el Parque Central de Nueva York.

176. La presidenta de la Fundación para la Protección y Defensa del Patrimonio Cultural de Caracas, Mercedes Otero, declaró que dicho organismo adelanta su restauración y que la estatua será entregada a la Galería de Arte Nacional «porque es una obra de arte, pero obviamos su simbología, porque nuestro interés es rescatar nuestra cultura indígena». 23 de julio de 2008, <http://radiomundial.com.ve/yvke/noticia>. Posteriormente la institución ordenó que se desmontaran todas las estatuas de Colón, y fue desinstalada la que estuvo en el parque El Calvario de Caracas. *El Universal*, Caracas, 27 de marzo de 2009.

177. Ocasionalmente han aparecido algunos antihéroes domésticos,

como sería el caso de Manuel Rosales, ex gobernador del estado Zulia, y su contendor en las elecciones de 2006, ridiculizado como «el filósofo del Zulia»; cuando fue electo alcalde de Maracaibo en 2008 desató contra él la «operación Rosales va preso», a consecuencia de la cual este se asiló recientemente en Perú.

178. 23 de mayo de 1999 (*DP*).

179. 8 de marzo de 2000 (*DP*).

180. 25 de agosto de 2001 (*DP*).

181. 20 de junio de 2003 (*DP*).

182. Se refiere a una célebre batalla librada por José Antonio Páez.

183. 4 de febrero de 2004 (*DP*).

184. 2 de febrero de 1999 (*DP*).

185. Maritza Montero (1994). «Génesis y desarrollo de un mito político». *Tribuna del Investigador*, Vol. 1 Nº 2: 90-100.

186. 5 de julio de 1999 (*DP*).

187. 4 de febrero de 2003 (*DP*).

188. Se refiere a la batalla de San Félix, comandada por el general Manuel Piar, porque el discurso tiene lugar en esa ciudad.

189. Letra de *Sangueo para el regreso* del cantautor Alí Primera.

190. 5 de febrero de 2004 (*DP*).

191. 5 de noviembre de 2004 (*DP*).

192. 2 de octubre de 2005 (*DP*).

193. El fragmento corresponde a un discurso pronunciado durante la campaña para el referendo aprobatorio de la Constitución Bolivariana, el 25 de noviembre de 1999 (*DP*).

194. 25 de agosto de 2001 (*DP*).

195. Véase entre otros, *Tiempo de Ezequiel Zamora* de Federico Brito Figueroa. Caracas: Editorial Centauro, 1974.

196. 6 de junio de 2003 (*DP*).

197. 10 de enero de 2002 (*DP*).

198. 11 de enero de 2008.

199. Tomado del sitio oficial del Centro Nacional de Historia, <http://www.cnh.gob.ve>.

200. *DHV*, Vol. 1: 461-462.

201. 14 de septiembre de 2000 (*DP*).

202. Se refiere al hato La Marqueseña (estado Barinas), expropiado en 2006 con el argumento de que se trataba de un latifundio baldío.

203. 23 de mayo de 1999 (*DP*).

204. 25 de agosto de 2001 (*DP*).

205. 17 de septiembre de 2001 (*DP*).

206. 1 de enero de 2002 (*DP*).

207. 4 de febrero de 2004 (*DP*).

208. 8 de octubre de 2004 (*DP*).

209. 2 de febrero de 2005 (*DP*).

210. 15 de diciembre de 1999 (*DP*).

211. Véase, entre otros, *El acertijo de abril* de Sandra La Fuente y Alfredo Meza. Caracas: Random House, 2003.

212. 9 de abril de 2002 (*DP*).

213. 23 de enero de 2003 (*DP*).

214. 8 de agosto de 2004 (*DP*).

215. La traducción es nuestra.

216. 13 de mayo de 1999 (*DP*).

217. En esta interpretación se omite por completo que el golpe contra Medina, si bien contó con el apoyo civil de Acción Democrática, fue conducido por el ejército.

218. 15 de febrero de 2001 (*DP*).

219. Conferencias inéditas. Caracas, Sala Mendoza, 1997.

220. 3 de marzo de 1999, bitblioteca en <www.analitica.com>.

221. Guarimba significa un lugar de protección en algunos juegos infantiles venezolanos; el término fue utilizado por Robert Alonso para convocar un movimiento de desobediencia civil, con la táctica de que las personas se agruparan para realizar actos de desobediencia en su área natural. Por parte del Gobierno, el término ha sido utilizado para criminalizar las protestas de la oposición.

222. La marea roja es un fenómeno natural que produce un efecto mortal en los peces e intoxica a los seres humanos. Ha sido frecuentemente utilizado por el presidente Chávez para denominar a la multitud de adeptos que usan franelas rojas en los actos de concentración de masas.

223. En su informe del 1 de junio de 2009 la empresa de estudios de opinión Hinterlaces señala que la fase del discurso sociorreligioso está finalizando para dar paso a una fase de adoctrinamiento ideológico-revolucionario. Esto parece coincidir con la inclusión de términos marxistas en la discusión de las leyes de propiedad, y en el propio lenguaje del Presidente que comienza a utilizarlos con más frecuencia y recomienda la lectura de Lenin.

224. 2 de febrero de 1999 (*DP*).

Primera edición digital: julio de 2016

www.alfadigital.es

Escríbanos a: contacto@editorial-alfa.com
Síganos en twitter: @alfadigital_es

ISBN Digital: 978-84-17014-06-3
ISBN Impreso: 978-980-354-284-9

Diseño de colección
Ulises Milla Lacurcia

Corrección ortotipográfica
Henry Arrayago

Conversión a formato digital
Sara Núñez Casanova

Retrato de la autora
Efrén Hernández

Fotografía de portada
El panteón de los héroes, de Arturo Michelena (1897)
Óleo sobre tela (135 x 168 cm)
Colección particular

Table of Contents